الفِكرُ الفَلسَفِي

في ضوء الإسلام

إعداد

د. سعيد بن أحمد الأفندي الغامدي

عضو هيئة التدريس

بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبدالعزيز

خوارزم العلمية

KHAWARIZM ACADEMIC

ناشرون ومكتبات

الفكر الفلسفي

في

ضوء الإسلام

إعــداد

د. سعيد بن احمد الأفندي الغامدي

الطبعة الثانية

1433 هـ - 2012م

الطبعة الثانية 1433 هـ - 2012م

جميع الحقوق محفوظة للناشر، ولا يسمح بإعادة أي جزء من هذا الكتاب، أو تخزينه في أي نظام لحفظ المعلومات، أو نقله على أي هيئة، أو بواسطة أي وسيلة، سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو تصويراً أو تسجيلاً أو غير ذلك إلا بإذن كتابي مسبق من الناشر.

ج خوارزم العلمية للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الغامدي، سعيد أحمد
الفكر الفلسفي: سعيد بن أحمد الغامدي، - جدة ١٤٣٢ هـ
٢٢٤ ص ١٧×٢٤ سم
ردمك: ٧ - ٥٨ - ٨٠٧٨ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١- الفلسفة ٢- الفلسفة الإسلامية أ العنوان
ديوي.١٠٩ ١٤٣٢ / ٩٩٠٩

رقم الإيداع: ١٤٣٢ / ٩٩٠٩
ردمك: ٧- ٥٨ - ٨٠٧٨ - ٦٠٣ - ٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة

خوارزم العلمية
KHAWARIZM ACADEMIC
ناشرون ومكتبات

الإدارة: المملكة العربية السعودية - جدة - شارع عبدالله السليماني - أمام كلية الهندسة
هاتف: ٠٩٠ ٦٨١٧ ٢ ٩٦٦ +
تحويلة: ١١١-١١٥-١٢٤-١٢٦
فاكس: ٦٨١٨٨٣١ ٢ ٩٦٦ +
المستودع: ٦٤٠٠٧٠٩ ٢ ٩٦٦ +

الموقع الإلكتروني:
www.khawarizm.com

البريد الإلكتروني:
info@khawarizm.com

المدير العام:
gm@khawrizm.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقــدمــة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد.....

فقد انقضى إلى غير رجعة العصر الذي كان خصوم الإسلام يلجئون المسلمين فيه للدفاع عنه، فإننا في عصر ظهور حجج الإسلام وأدلته الدامغة، وما إسلام بعض أفذاذ علماء الغرب وفلاسفته إلا طلائع الفتح الإسلامي الجديد، فتح العقول والقلوب.

لقد برهن هؤلاء على أن القرآن الحكيم هو كتاب كل العصور، فلا تنقضي عجائبه. ولا تقل آياته وبراهينه. يقول الفليسوف المسلم رجاء جارودي: (منذ القرن الثامن، لم تتوافر للإسلام مقومات الغلبة - ولا أعني الغلبة العسكرية وإنما الثورة الفكرية- قدر ما تتوافر الآن) !!.

لذلك فإننا ألزمنا أنفسنا بالوقوف في صف واحد مع القافلة التي أخذت في تقديم الإسلام على أنه البديل الوحيد الكفيل بتقدم البشرية وسعادتها، بدلا من الفلسفات والأيديولوجيات والنظم التي جربت ولم تثمر إلاّ واقع العالم الحالي الأليم، الذي يعيش على فوهة بركان، ويهدده بأوخم العواقب. تلك هي عقيدتنا.

أما منهجنا في الدعوة والبيان، فإنه نابع من موقف المعتز بعقيدته؛ لأنه عندما يقارنها بغيرها من العقائد والفلسفات يزداد يقينًا بأنها الأسمى، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣].

لهذا فقد آلينا على أنفسنا الالتزام بالمنهج المقارن، والإطلال على الفلسفات من نافذة واسعة، تتسع لرؤية شاملة لتاريخ وحضارات الأمم بدلاً من النافذة الضيقة التي ألجأنا إليها المستشرقون -في عهد مضى وانقضى- لكي نضطر إلى الدخول في دائرة الصيغة الضيقة التي وضعوها في كل سؤال اصطنعوه اصطناعًا وهو:

(هل في الإسلام فلسفة؟) أو هل استطاع المسلمون إبداع فلسفة؟، ونقول: إنهم اصطنعوا هذا السؤال اصطناعًا؛ لأنهم صاغوه وفق ثقافتهم ونظرتهم المتعالية المعتزة بالعنصر الآري دون غيره من أجناس البشر، وكانوا يقصدون بالفلسفة، التفلسف على نمط فلسفتهم الغربية، أو فلسفة أجدادهم اليونان بوجه خاص.

وكان هناك أخذ ورد من علمائنا المخلصين الذين استدرجوا لهذا (الفخ) المنصوب بدهاء، وعذر علمائنا أنهم أرادوا الدفاع عن ثقافتنا وحضارتنا وأمتنا، وقد ألجأهم خصومهم إلى ذلك، كما يلجئ قاطع الطريق ضحيته إلى طريق ضيق، فلا يستطيع الإفلات منه!!

إن السؤال الصحيح في هذا الغرض ينبغي صياغته في شكل آخر مخالف تمامًا وهو: هل الإسلام يخاطب (العقل) ويأتي بالبراهين الدالة على كماله أم لا؟ .

وفي هذه المذكرة سوف نعرض لبعضٍ من أهم الموضوعات التي تتعلق بالفلسفة،

ابتداء من تعريف «الفلسفة»، معناها ومهمتها، مرورًا بالعلاقة بين الفلسفة والدين، والفلسفة والعلم،والفلسفة والفن، وتطور الفكر الفلسفي عبر العصور، ثم الإسلام والفلسفة، وموقف الإسلام من المذاهب الفلسفية المعاصرة، وغيرها من الموضوعات المهمة.

وليس الغرض من ذلك حصر كافة الموضوعات المتعلقة بالفلسفة، وإنما هي إطلالة سريعة يتعرف من خلالها الدارس على جزء يسير من تاريخ الفلسفة وموضوعاتها وقضاياها وأعلامها، وموقف الإسلام الواضح منها.

كما أننا بجمع هذه الورقات في الفكر الفلسفي وتدريسها للطلاب في المرحلة الجامعية لا ندعو إلى الفلسفة بكل ما فيها من أفكار ومذاهب قد يخالف بعضها ديننا وعقيدتنا؛ بل نفعل ذلك من باب المعرفة والعلم بتاريخ الفكر الإنساني عبر العصور، فلا شك أن هذه الأفكار والمذاهب كان لها أثرها وتأثيرها على مسيرة الحياة في شتى جوانبها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ بل الروحية والنفسية أيضًا، فالحمد لله الذي أغنانا وشرفنا وأعزنا بالإسلام الذي فيه كل ما يغني البشر عن كل مذهب وفكر وفلسفة ﴿ **قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾[المائدة: ١٥- ١٦].

وفي الختام ينبغي لي أن أنوه إلى أنني ليس لي من جهد في هذا الكتاب إلا اختيار مادته وتبويبها وترتيبها حسب موضوعات المقرر، حيث اعتمدت في ذلك على كتابين قيمين لأستاذين جليلين أحسب أنهما من خيرة من كتب في الفكر الفلسفي في العصر الحديث وهما:

- أ.د. مصطفى حلمي: أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة،وكتابه (الإسلام والمذاهب الفلسفية).

- أ.د. حسن الشافعي: أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، وكتابه: (مقدمة في الفلسفة العامة).

وقد رأيت فيما كتباه ما يناسب حاجة الطلاب، فأعدت ترتيبها دون مساس بالمادة العلمية الأصلية للمؤلفين، إلا بعض تصرف أو تلخيص أو إضافات يسيرة أو تعليقات اقتضتها ظروف تدريس هذه المادة للطلاب، وذلك لتخرج في هذه الكتاب، وعلى هذا النحو، حتى يوفق الله تعالى إلى تأليف مقرر خاص بالفكر الفلسفي في ضوء الإسلام في مستقبل الأيام، والله أسأل أن يجنبنا الزلل في القول والعمل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د. سعيدبن أحمد الأفندي الغامدي

عضو هيئة التدريس بقسم الدراسات الاسلامية

جامعة الملك عبد العزيز

الباب الأول:
معنى الفلسفة وعلاقاتها وأقسامها

الفصل الأول : معنى الفلسفة :

أولاً: الفلسفة الشخصية والفلسفة الاصطلاحية .

ثانياً: خطوات الموقف الفلسفي .

ثالثاً: تطور معنى الفلسفة ومهمتها :

١. الاتجاه التساؤلي.

٢. الاتجاه التقليدي .

٣. الاتجاه الوضعي .

٤. الاتجاه العملي.

الفصل الثاني: علاقة الفلسفة بالدين والعلم والفن:

أولاً: بين الفلسفة والدين.

ثانياً: بين الفلسفة والعلم .

ثالثاً: بين الفلسفة والفن.

الفصل الثالث: أقسام الفلسفة:

أولاً: مبحث الوجود.

ثانياً: نظرية المعرفة .

ثالثاً: مبحث القيم.

الباب الأول

معنى الفلسفة، وعلاقاتها، وأقسامها

تمهيد :

كلمة «الفلسفة» يونانية الأصل دخلت العربية في عصر الترجمة، ومعناها في أصلها «محبة الحكمة» ثم صارت اسماً للعلم المعروف، نص على ذلك أوائل المتصلين بالفلسفة الإغريقية من العرب كالكندي والفارابي وغيرهما(١)، وقد استخدمتها العرب –مع كلمة أخرى عربية الأصل هي «الحكمة»- عنواناً لنوع خاص من المعرفة أو الدراسة العقلية للوجود، سُمِّيَ المشتغل بها والمتوفِر عليها «الفيلسوف أو الحكيم»، بصرف النظر عن فروق خاصة قد تميّز مدلول كل كلمة عن مدلول الأخرى(٢).

ولكن ما معنى الفلسفة أو الحكمة، أو ما حقيقة هذا العلم الذي يشتغل به الحكيم أو الفيلسوف؟، الواقع أن هناك طائفة من الباحثين يفضلون ألا يقدموا للفلسفة تعريفاً معيناً، وربما قرر بعضهم أن الحصول على تعريف فني لها في بداية دراستها أمر متعذر، ولموقفهم هذا أسباب منهجية عامة، وأسباب خاصة ترجع إلى طبيعة الفلسفة نفسها، ومن تلك الأسباب:

١- أن التعريف الحقيقي لأي علم لا يكون إلا بعد الإلمام بمسائله ومباحثه، وكل تعريف يذكر في مقدمة أي علم لا يعدو أن يكون «رسماً» أو إيضاحاً عاماً

(١) انظر الكندي: رسائل ١ / ١٧٢، ابن أبي أصيبعة: ٢ / ١٣٤، الفارابي: المجموع ٢.
(٢) انظر عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي ٢ / ٧-١٥.

لمعناه أو تعريفاً مؤقتاً به، وليس حداً أو تعريفاً حقيقياً.

٢- أنه بالنسبة للفلسفة بخاصة فإنَّ غموض معناها وتطوره من عصر إلى عصر يجعل من الصعب الاتفاق على تعريف محدد لمعناها الاصطلاحي[١].

ومع تقديرنا للدواعي المذكورة فلعله من الخير للمبتدئ أن يرتضي لنفسه نوعاً من هذا التعريف العام في بداية اتصاله بالفلسفة، حتى يتحقق له الإلمام بمسائلها وبالاتجاهات المختلفة حول مهمتها وطبيعتها، فيزداد معرفةً بها أو يصل بنفسه إلى "التعريف الحقيقي" لها. وسنحاول أن نسلك إلى هذا الغرض -أعني الوصول إلى تعريف عام مؤقت للفلسفة- طريقاً يبدو لنا سهلاً خالياً من عقبات الاصطلاحات الفنية والخلافات المذهبية.

ويتمثل هذا الطريق الذي سلكه أناس قبلنا[٢] في المقارنة بين ما يمكن أن نطلق عليه «الفلسفة الشخصية» أو الفلسفة بمعناها الدارج والفلسفة «الاصطلاحية» أو الفلسفة بمعناها العلمي. ثم نشفع هذه المحاولة للتعرف -بصفة مؤقتة- على المعنى العام أو التمهيدي للفلسفة باستعراض موجز لوجهات نظر فلسفية مختلفة إلى معنى الفلسفة ومهمة الفيلسوف، ثم نوضح علاقة الفلسفة بغيرها من فروع الثقافة ليزداد معنى الفلسفة تميزاً ووضوحاً، ثم نختم بعرض لأقسام الفلسفة أو تصنيف العلوم الفلسفية، آملين أن يؤدي ذلك إلى إلقاء بعض الضوء على معنى الفلسفة، كي يمضي الدارس المبتدئ بعد ذلك في دراستها على هدىً وبصيرة، ويعمل على اكتشاف التعريف الحقيقي للفلسفة باعتبارها علماً، من خلال دراسته التفصيلية لمسائلها وأبحاثها واتجاهاتها المختلفة.

---

(١) انظر جعفر: دراسات ص١٠، زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ص ٦٢.

(٢) هنتر ميد: الفلسفة ص ١٨-١٩، وهويدي: مقدمة، ص١٠.

الفصل الأول

معنى الفلسفة

أولاً: الفلسفة الشخصية والفلسفة الاصطلاحية:

لكل إنسان أياً كان حظه من الثقافة والخبرة نظرة معينة إلى الحياة والأشياء تحدد سلوكه وتعينه على اتخاذ القرارات في المواقف المختلفة، وهذه النظرة الخاصة تتمثل في مجموعة من المبادئ أو المعتقدات يؤمن بها المرء أو يعتقد صحتها، ويدبر في ضوئها شئون حياته الخاصة، حتى لو بدا له أحياناً أنه يتصرف بطريقة تلقائية أو عفوية، دون استرشاد بمبادئ معينة، فقد يعتقد شخص أن الحياة الإنسانية تنحصر في هذا العمر المحدود وأن السعادة تتحقق بالرفاهية المادية ولا شيء وراء العالم المحسوس. وقد يرى آخر أن هذه الدنيا مرحلة ممهِّدة للحياة الحقيقية في الآخرة وأن للسعادة أسباباً ومراتب عديدة أعلاها راحة الضمير ومرضاة الله... وليس من الضروري أن يستند كلا الاعتقادين إلى براهين نقلية أو عقلية، أو حجج استدلالية، أو قصد واعٍ للموازنة والاختيار بين المبادئ المتعارضة.

وغالباً ما يكتسب الناس معتقداتهم وآراءهم من خلال تجاربهم المحدودة، أو يمتصونها من البيئة المحيطة، أو التربية الموجهة، دون أن يفكروا فيها، أو يضعوها يوماً موضع النظر والتمحيص، أو يشعروا بحاجتها للاستناد إلى حجة نظرية أو برهان عقلي، ما لم يصطدموا بظروف غير عادية أو يمروا بأزمة شخصية تدفعهم إلى ذلك... ولكن هذه المبادئ أو المعتقدات توجه حياتهم وتؤثر على استجابتهم للمواقف المختلفة، **ومثل هذه المبادئ والمعتقدات التي لا تعتمد على أسس نظرية، ولا بحث مسبق، هي ما يطلق عليه عادة «الفلسفة الشخصية»**، وهي

ما يقصده الرجل العادي حين يقول: «إن لي مبادئي أو فلسفتي الخاصة»، وهذه المبادئ قد تعين صاحبها على التصرف السليم في المواقف المختلفة، حتى ليصفه البعض بأنه حكيم أي حسنُ التدبير للشئون العملية»[1]، التي تقع في نطاق حياته الشخصية.

أما «الفلسفة الاصطلاحية» -أي الفلسفة باعتبارها علماً يُدرس ويشتغل به المختصون في أقسام الفلسفة ومعاهدها المتخصصة- ويقال لها الفنية والعلمية والمنهجية، فهي لون آخر من الحكمة النظرية التأملية، يقوم عادة على البحث والفحص والنظر المتعمق من أجل الوصول إلى أسس عقلية لما يمكن أن يتبناه أصحابها من مبادئ وأفكار، ولكي يتبين الفرق بين الفلسفة -بهذا المعنى الفني المتعارف عليه بين الفلاسفة والدارسين للفلسفة- والفلسفة بالمعنى الشعبي أو الفردي الذي سلفت الإشارة إليه سنقارن بينهما فيما يلي على نحو تفصيلي إلى حد ما.

لكنا نود قبل ذلك أن نشير إلى حقيقة بسيطة وإن كانت هامة هي أن الفلسفة بالمعنى الفني ليست مقطوعة الصلة بالفلسفة الشعبية أو الشخصية بل هي امتداد لها في الواقع ،وذلك أن المرء قد يشعر - وخاصة إذا كان موهوباً أو صادفته أزمة عقلية- بحاجته إلى تأصيل معتقداته الخاصة، أو إعادة صياغتها، أو إقامتها على أساس عقلي برهاني يرضي عقله وقلبه معاً، بعد أن كان يتقبلها تقليداً ويطبقها عن تلقائية ومجاراة، دون وعي فكري أو يقظة روحية، وهو هنا في هذه اللحظة يدق أبواب الفلسفة بمعناها العلمي، فإذا دفعته تلك اليقظة الفكرية إلى أن يعرض آراءه الجديدة -بما تقوم عليه من أصول نظرية وأسانيد عقلية- على الآخرين، أو

(١) انظر هويدي: مقدمة ص١٠-١٢، عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي: ٢/ ٧-١٠.

يدونها لنفسه على نحو واضح دقيق، فإنه عندئذ يدخل رحاب الفلسفة من أبوابها الطبيعية، وقد يحتل مكانه في تاريخ الفكر الفلسفي فيلسوفاً معترفاً به بقدر ما في مذهبه أو آرائه من إحكام وقدرة على الإقناع، أو ما يقدمانه من معرفة تعين على حل بعض المشكلات الفكرية والعملية التي تؤرق الآخرين.

وهكذا نجد أن الفلسفة بالمعنى الأول تكاد تكون هي نقطة البداية للفلسفة بالمعنى الثاني، فالفيلسوف لايختلق المشكلة، أو يبتدع موضوع البحث، وإنما هو يستخلصه -بذكائه وكفايته الفنية- من حياته أو حياة الناس حوله والمشكلات التي تؤرقهم، والفلسفة لا تقوم في فراغ، وإنما تتأثر بالمعارف العامة وبالتراث والمستوى الفكري والحضاري للمجتمع الذي تنشأ فيه، وكل ما في الأمر أنها تستخدم منهج التحليل لكي تصل إلى طبائع الأشياء وعللها الأولى، ولا تسلِّم إلا بما ينتهي إليه البرهان العقلي والاستدلال الحر الذي لا يخضع إلا للحقيقة ومحبة الحكمة[1]، ثم تُركب نتائج ذلك كله فيما تقدمه من فكر مترابط يفسر المشكلات ويرسم طريق حلها.

والآن فلنذكر بعض الفروق بين النوعين:

١ - الشمول الكلي:

الفلسفة الفردية عادة جزئية بحكم أنها نبعت أصلاً من تجربة شخصية محدودة وتُستخدم عادة في حل مشاكل فردية أو اجتماعية محدودة، فإذا حاولنا رفعها إلى مستوى أعلى لتواجه مشكلات مجتمع بأسره أو الإنسانية في عمومها فإنها تفشل لا محالة. أما الفلسفة بمعناها العلمي فإنها «كلية» بطبيعتها، لأنها تنظر في

(١) هويدي: مقدمة ١٣،هنترميد: الفلسفة ١٠-١٦.

وقائع حياة مجتمع ما، وتلخصها في مسائل وصيغ عامة مجردة، وإن كانت في الأصل مستخلصة من الحياة الواقعية. وهي في بحثها عن الأصول النظرية، والأسس التي تقوم عليها تلك المسائل، تعطيها طابعاً كلياً عاماً، وتخلصها من الوضع الواقعي المتعين لترتفع إلى مستوى المبادئ الكلية المجردة، وهي أيضاً تهدف لحل مشكلات الجماعة لا المشكلات الشخصية للفيلسوف الذي أنتجها فحسب، بل قد يبلغ الطموح أو الغرور ببعض المذاهب أو النظريات الفلسفية أن يزعم التصدي لمشكلات الإنسانية كلها في عصر من العصور، أو فيما يأتي من العصور إلى أبد الآبدين.

٢ - الوضوح العقلي:

الفلسفة الفردية غالباً ما توجد في حالة ضمنية غير واعية، وذلك لأن الإنسان العادي يتسم بالميل إلى التقليد والانسياق مع تيار الحياة الجارية، ولا يتمتع "بالدهشة" الفلسفية أو الروح النقدية أو الدربة البحثية، ولذا فإن أفكاره كما أسلفنا ليست منظمة ولا تقوم على يقين عقلي بل على مجرد القبول والتسليم، وهذا هو السبب في أنه كثيراً ما يعجز عن بيان أفكاره ومعتقداته وشرحها للآخرين رغم وجودها في ضميره بصورة غير واعية. أما الفلسفة العلمية فهي عقلانية واضحة، والفيلسوف المنهجي يضع أفكاره بصورة صريحة ظاهرة، ومنظمة ومترابطة، إذ يحدد أسسها العقلية، ويستخلص نتائجها المنطقية في وضوح واتساق فكري ولذا فهو يكون قادراً على عرضها بدقة، والإجابة عما قد تثيره من إشكالات، وذلك بسبب ما يتمتع به من موهبة عقلية غير عادية ومن دربة ومنهجية وخبرة بالتراث الفلسفي وحرص على الالتزام بنتائج البرهان العقلي، وبعدٍ عن الذاتية، أو الانسياق المغرور مع الدوافع الشخصية.

٣-التسامح الفكري:

الفلسفة الشخصية تتسم عادة بضيق الأفق والانحصار في الذات، وقلما يشعر صاحبها -ما لم تصادفه ظروف غير عادية- بحاجته إلى مراجعة نفسه أو الإفادة من غيره، وقد يركبه الغرور أو التعصب فيظن أنه قد احتوى الحكمة كلها ولا يشعر بالحاجة إلى الاستماع إلى الآخرين، وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى ظروف حياته العملية وضيق نطاق تجربته وخبرته. ولكن الفلسفة الفنية المتخصصة تمتاز بسعة الأفق، والفيلسوف المنهجي المدرب -بحكم خبرته وروحه النقدية وحياة التأمل التي يحياها- يكون في العادة بعيداً عن عيوب التعصب والغرور، مستعداً أن يعطي الفرصة للرأي الآخر، ويفيد منه في تعديل موقفه أو إعادة صياغته، وأن يبحث عن الحكمة أنى وجدها، لا يبالي من أي وعاء خرجت ويحترم الحقيقة ولو على لسان خصمه، وقد عرف بعضهم الحكمة: بأنها القدرة على فهم الآخرين، وقد أوصانا كثير من الأئمة المسلمين -وخاصة الإمام الغزالي- بألا نعرف الحق بالرجال ولكن ينبغي أن نعرف الرجال بالحق.

٤-الصياغة الفنية الاصطلاحية:

وآخر ما نعرضه من فروق بين الفلسفتين: هو أن الفلسفة الشخصية تصاغ عادة في لغة بسيطة ساذجة إن لم يعجز صاحبها تماماً عن عرضها. أما الفلسفة المنهجية فإنها تصاغ عادة في لغة فنية تزخر بالمصطلحات والعبارات الدقيقة، التي تحتاج إلى خبرة ودراية لتحديد مدلولاتها العلمية. وهذا ناشئ من طبيعة المعاني التي تعبر عنها الفلسفة الفنية إذ هي عادة من الدقة والتجرد والتعقيد أحياناً بحيث يتعذر وضعها في لغة بسيطة عادية تجني عليها وتشوهها، أو تضيق عن استيعاب معانيها المركبة الدقيقة. وهذه الصياغة الفنية الاصطلاحية لا تتعارض -بالضرورة- مع

مقتضيات الوضوح والتحديد التي أشرنا إليها في الفرق الثاني الذي بيناه آنفاً. بل قد تكون هي السبيل إلى الوضوح والتحديد، وشأن الفلسفة في ذلك شأن غيرها من "العلوم"، التي تعتمد على كثير من المفاهيم الأساسية التي يُعبر عنها برموز أو عبارات واصطلاحات قد تخفى على غير المختصين، ولكنها غدت من لوازم اللغة العلمية. وكل ما نستطيع أن نطالب به الفلاسفة والعلماء هو أن يعرفوا ألفاظهم ويحددوا مدلولاتها بوضوح ثم يستخدموها بدقة واتساق على امتداد بحوثهم، فلا يقع قراؤهم في حيرة أو اضطراب [1]، وهذا ما يحرص عليه الفلاسفة الحقيقيون.

ثانياً: خطوات الموقف الفلسفي:

والآن، وقد عرفنا شيئا عن «معنى الفلسفة» باعتبارها علماً، وعن صلتها بالمعارف أو المعتقدات الشخصية وعن الفروق التي تميزها عنها في الوقت نفسه، فلعل مما يزيدنا معرفة بهذا المعنى أن نتعرف طبيعة «الموقف الفلسفي» الذي يميز طريقة الفيلسوف في تناول شئون الواقع عن طريقة الرجل العادي في هذا التناول، فنعرف بذلك كيف يظهر الفلاسفة وكيف يفرزون أفكارهم ومذاهبهم التي تتسم بالسمات الأربع –التي سبق بيانها– فنقول إن سمات هذا الموقف الفلسفي تتمثل فيما يلي:

١- **المرحلة الأولى**: وفيها يتم الابتعاد عن تيار الحياة اليومية والعودة إلى الذات أي إلى حياة التأمل والفكر. والمقصود بهذا أن الفيلسوف لا ينساق –كما هو شأن الرجل العادي– مع أحداث الحياة وثرثرتها اليومية، ويستهلك نفسه مع مطالبها العملية، ويتقبل أحكامها الذائعة، بل إنه يجد نفسه مضطراً أن ينخلع من هذا التيار

(١) راجع هنترميد: الفلسفة ١٦ – ١٩، هويدي: مقدمة ١٤ – ٢٨، أبو ريان الفلسفة ١١- ١٤.

العادي بسبب ما يعانيه من قلق وحيرة ودهشة. **فالفلسفة تبدأ بالقلق** الذي يعتري الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً، **وتصدر عن الحيرة** التي تستولي عليه حين يجد مشكلة تنظر حلاً، **وتنشأ عن الدهشة** التي تنتابه عند الشروع في التفكير، وتغريه بحب الاستطلاع [1]، ولكن القلق والحيرة والدهشة تنتزعه من تيار الحياة العادية وتسلمه إلى حياة التأمل والتفكير، فمواجهة المشكلات لا تكفي وحدها لإيجاد موقف فلسفي، بل لا بد من التوفر عليها بالتأمل العميق والتفكير الجاد، واستخدام سلاح التحليل الفكري لفهمها ثم التغلب عليها.

ويمكن أن نقول: إن الفيلسوف يقوم بعد ذلك برد الواقع إلى ذاته المفكرة، وليس المقصود بذلك هو استمراؤه الحياة الباطنية بعيداً عن الواقع ومشكلاته، بل المقصود هو استخلاص مشكلات الواقع ودراستها ولكن في صورة مجردة كلية، فالفلسفة ما تزال هي (**مناقشة الأمور الكلية الشاملة**) بينما يهتم العلم (**بالجزئيات أو الدوائر المحدودة**).

ولكي يتمكن الفيلسوف من خلال وسائله التحليلية في التعمق في هذه المشكلات التي استخلصها من الواقع ليصل إلى مبادئها الأولى لا بد له من: "**الخلوة العقلية**" كي يقوم بهذه المهمة، حتى لا يشغل بالتفاصيل الجزئية أو ينخدع بالصورة الساذجة التي تبدو عليها الأشياء في الواقع، أو يخضع للأوهام الشائعة حولها، وعليه أن : **يرتفع إلى مستوى العقل و يمسك بسلاح النقد ولا يخضع إلا لقوة الحق والبرهان**[2] . **والغاية من ذلك كله هو الوصول إلى حل أو تصور صحيح -أو حتى نقد تصور زائف- للمشكلة أو المشكلات موضوع التفكير**، ولكن

---

(١) الطويل: أسس الفلسفة ١٢٥.

(٢) السابق ١٢٦، هويدي: مقدمة ٢٢ – ٢٤.

هذا لا يتم عادة إلا من خلال نظرة كلية للكون تحيل التدفق المستمر للظواهر الجزئية إلى كُلٍّ مُنَظّم متكامِل له مغزاه. وهذا يسلمنا إلى المرحلة الثانية والأخيرة في الموقف الفلسفي، إذا نجحت المرحلة الأولى في فهم المشكلات وتحليلها إلى عناصرها الأساسية.

٢-**والمرحلة الثانية**: هي العودة من الذات إلى الواقع الحيوي من جديد، ولكن من خلال رؤية فلسفية جديدة أو تأويل كلي للظواهر، يعيد تركيبها في نسق واضح مفهوم، بعد أن كانت مهمته في المرحلة السابقة تنصب أساساً على تحليلها وتشريحها. وعندئذ يعرض الفيلسوف نتيجة تأملاته وجهوده الفكرية على نحوٍ يتسم بالخصائص الأربع التي سبق أن لاحظناها في كل فلسفة منهجية، وهي: الوضوح العقلي، والشمول الكلي، والتسامح الفكري، والصياغة الفنية الاصطلاحية...

ولعله قد اتضح لنا الآن أن الفلسفة ليست تهو يماً وانقطاعا عن العالم، أو استعلاءً على الواقع ومشكلاته. بل هي عمل -ولكن بوسائل خاصة- لحل مشكلات الواقع وإثرائه وتعميقه، ببيان الأصول، والأسس التي يقوم عليها، كما أن الفلاسفة قوم عاديون -وإن كانوا يتمتعون بمواهب وقدرات خاصة- يمرون في عملية "التفلسف" بمراحل يمكن وصفها وفهمها، بقصد خدمة الحياة عن طريق مزيد من الفهم لأبعاد التجربة الإنسانية ومعضلاتها، التي لا تكفي لمواجهتها العلوم الجزئية. ولكي نلقي شيئاً من الضوء على هذه النقطة الأخيرة وهي غاية الفلسفة ومهمة الفيلسوف فسنعرض لها في سياق تاريخي يوضح غرضنا في هذا الفصل وهو بيان "معنى الفلسفة".

ثالثاً: تطور معنى الفلسفة ومهمتها:

لقد تطور معنى الفلسفة في مختلف العصور فاتسع يوماً حتى شمل كل ألوان المعرفة الإنسانية، وضاق حيناً حتى قصره البعض على البحث المنطقي أو التحليل اللغوي لمصطلحات العلم، ولعله من الخير أن نستعرض بعض الاتجاهات حول معنى الفلسفة والتفلسف، وما يرتبط بذلك من مهمة أو رسالة يقوم بها الحكيم أو الفيلسوف في الحياة الإنسانية، وإليك خمساً منها هي:

١- الاتجاه التساؤلي:

ويفهم أصحابه الفلسفة على نحو عام بالغ العموم، إذ هي عندهم: (**إثارة الأسئلة وبث روح التعجب والدهشة التي تَدفع إلى التفكر والبحث -حواراً مع الذات أو مع الآخرين- حول حقائق الحياة والوجود**): ما الحق؟ ما الخطأ؟ ما اليقين؟ ما جوهر الإنسان؟ ما المصير؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي لا يسع إنساناً عاقلاً ألا يفكر فيها ومهما شقى الإنسان بهذا التفكير أو ازداد قلقاً وحيرة، فهو على أي حال يثري وجوده ويعمق تجربته الإنسانية.. كأنما يجد لذةً وشرفاً في أن يدق باب الحقيقة سواء فتح له وأذن له بالدخول، أو طال به الوقوف والمثول، إذ ليس من الضروري لدى التساؤليين الحصول على حل أو الوصول إلى جواب، بقدر ما هو ضروري أن نتعود ونتعلم إثارة السؤال ونكتسب روح البحث، فحسن السؤال -كما يقول العرب- نصف العلم، ومن ثَمَّ فهم لا يهتمون ببناء مذهب متكامل، قدر ما يهتمون بتوجيه السؤال الدقيق، وتعود التفكير العميق.

وقد يعد سقراط نموذجاً للفيلسوف التساؤلي: بدهشته الحكيمة وإثارته للمشكلات الجادة، وحواره الخصيب الذي يولد المعاني من الأذهان ويستنبت الأفكار في القلوب، وبتواضعه النبيل إذ لا يدعي امتلاك الحقيقة، بل هو يشعر في أعماقه أنه

مملوك لها أو خادم من خدامها، وأن كل إنسان يستطيع أن يرى من الحقيقة جانباً قد لا يراه غيره... وأن أسوأ ما يبتلى به الإنسان هو أن يتجاهل الحقيقة أو يتعالى عليها.

إن الفلسفة التساؤلية تتجه إلى: دعم الروح الفلسفية، التي هي جوهر التفلسف، وروح الدهشة والرغبة في البحث والتعشق الصادق للحقيقة، ولا تلقي بالاً إلى بناء المذاهب الفلسفية التي تجيب على كل شئ في الكون والحياة، وقد تنتهي بالتجمد داخل الأطر الجامدة لهذه المذاهب، وتخنق بذلك الروح الفلسفية نفسها[١].

٢- الاتجاه التقليدي:

ولكن هناك اتجاهاً غلب على الفلسفة والفلاسفة من قديم، ولا زال له أنصار بين المعاصرين، برغم ما تعرض له من نقد في القرون الأخيرة **وهو الاتجاه الذي يُعني بالبحث العقلي عن «طبائع الأشياء وحقائق الوجود»**، وقد لا يدفعه سوى حب المعرفة ولذة الكشف عن الحقيقة، وقد يكون وراء ذلك مطلب عملي أو غرض آخر، وفيه تتجه الفلسفة إلى معرفة طبيعة العالم وبيان مكانة الإنسان فيه أو كما يعبر أحد المعاصرين: «**إن الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة أنفسنا وإدراك مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية أو أغراض عملية مادية**»[٢].

ومن الواضح أن هذا الاتجاه:

أ- يعمد إلى بناء تصور شامل للكون والحياة والإنسان.

(١) زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة ٦٦ – ٦٨.

(٢) الطويل: أسس الفلسفة: ٣٤.

ب- وأنه يتخذ العقل أداة أساسية لبناء هذا التصور.

ج- وأن الميتافيزيقا (الغيب) تحتل مكاناً أصيلاً في هذا البناء الشامل.

د- وأن الباعث الأساسي له على ذلك هو لذة المعرفة والتطلع والإدراك لحقيقة الوجود ولمعنى التجربة الإنسانية، ولكنه لا يهمل البواعث العملية تماماً.

وقد ساد هذا الاتجاه في العصرين القديم والوسيط وأوائل العصر الحديث حتى ظهور الوضعيين، **بحيث يمكن أن نعد تعريف ابن سينا للفلسفة نموذجاً له أيضاً، فالفلسفة عنده هي: «استكمال النفس بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية»**، ومعروف أن الحقائق النظرية عنده تشمل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات، أما العملية فتشمل الأخلاق والاقتصاد والسياسية، وأن المنطق هو مدخل أو مقدمة للفلسفة[1]، ولكن هذا المفهوم العقلاني الميتافيزيقي الواسع للفلسفة لم يعجب بعض المحدَثين كما سنرى فيما يلي:

٣- الاتجاه الوضعي:

وأصحابه من أتباع **أوجست كونت** (ت ١٨٥٧م)، وهم لا يعترفون إلا بالواقع المحسوس الخاضع للملاحظة والتجربة، ويعتبرون كل قضية لا تدل على شيء يمكن إدراكه بالحس وإخضاعه للتجربة قضية غير ذات موضوع، ومنها القضايا الميتافيزيقية جميعاً، وهم ينكرون على الفلاسفة إسرافهم في الطموح وتطلعهم لمعرفة حقائق الأشياء وجواهر الموجودات، وينادون بأن الفلسفة -بمعناها الميتافيزيقي التقليدي- قد اختفت وتلاشت، وأن العلوم الجزئية التي تستخدم

(١) انظر ابن سينا: الإشارات ١/ ١٦٥ - ١٦٧.

المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة بحيث لم تترك لها موضوعاً للبحث، وحسبها أن تقصر على أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية.

وفي القرن الحالي ظهرت مجموعة من الوضعيين المناطقة ينطلقون من الموقف الوضعي الذي سلف بيانه، ويحددون مهمة الفلسفة بأنها: **مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا العادية، أو يستخدمها العلماء في بحوثهم العلمية، رغبة في إزالة اللبس والغموض الذي يعتري الأفكار، فعرف بعضهم الفلسفة بأنها «توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، وأنها لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية، وعليها أن تتخلى عن محاولاتها العاجزة لاكتشاف طبيعة العالم وحقيقة الإنسان كما كان يزعم التقليديون»**[1].

٤ - الاتجاه العملي:

وهو اتجاه لا يقصر مهمة الفلسفة على فهم العالم وتصور الوجود، أو إفراز الأفكار والنظريات حول طبيعة الكون ومكانة الإنسان فيه، وإنما يركز على الدور العملي للأفكار، أو قل إنه يربط –بوسائل مختلفة– **بين الفكر والعمل** ويمكن القول بأنه يشمل موقفين:

أ- الموقف البراجماتي:

الذي يقوم أساساً على أن العقل موجه بفطرته إلى العمل دون النظر، وأن الفكرة مجال أو أداة للعمل المنتج لا للتجريد المبهم، وهم بالتالي ينفرون من كل نظر عقلي

(١) الطويل: أسس الفلسفة ٣٥ – ٣٦ وانظر أبو ريان: الفلسفة ١٨ – ٢٠.

مجرد يدعي كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة، ويعتقدون -مع **جون ديوي** ١٩٥٢م-: أن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه، وتسلم إلى إعادة بنائه بطريقة ما، فمحك الفكرة هو التجربة، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية، وأن مقياس صوابها هو في مطابقتها لتلك الحقيقة التي تعكسها، بل هو يكمن في النتيجة التي تؤدي إليها.

وهؤلاء البراجماتيون وإن كانوا يختلفون عن الوضعيين في أنهم يجعلون للميتافيزيقا مكاناً في الفلسفة إذا ما أمكن أن تؤدي الأفكار الميتافيزيقية إلى نتائج عملية، فهم في الحقيقة ينزعون من الفلسفة سلطاتها التقليدية كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة وإلى مقياس لها في الوقت نفسه، ويكلون ذلك كله إلى التحقق والتجربة... وإذن فالحق والباطل سينتهي في التحليل الأخير إلى النجاح والفشل، بل الفضيلة ستنتهي إلى أن تكون عبارة عما يحققه الفعل الفاضل من منفعة في حياة الإنسان. وفي هذا خطر على المفهوم التقليدي للحق والفضيلة ونزوع إلى لون من النفعية قد يؤول إلى ضرب من الفلسفة أيضاً. والغريب أن الموقف البراجماتي يلتقي في نظرته إلى طبيعة الفلسفة ومهمتها -كما يلاحظ أحد الباحثين-[1] مع الموقف الماركسي الذي سنعرض له فيما يلي:

ب- الموقف الماركسي:

تعتبر الماركسية الفكر الفلسفي: **أداةً للتغيير الاجتماعي بكشفه عن قوانين التطور التاريخي**، وهي تعتنق، «**المادية الجدلية**»، التي هي تطوير لفلسفة «هيجل» و «فيورباخ» وغيرهما من المفكرين الغربيين، وتهدف إلى: «**كشف أعم القوانين الجدلية التي تحكم تطور العالم المادي وطرق معرفة هذا العالم وتحوله**

(١) الطويل: أسس الفلسفة ٤٣.

(٢) أفانا سييف: أصول الفلسفة الماركسية ١٢.

الثوري»[2]. وهي تنكر كل صور المثالية في الفكر وتكافحها وتعتبر كل فكر غيبي ينتسب إلى شيء وراء العالم المادي خرافة باطلة، إذ لا شيء وراء المادة عندهم، وكل صور الفكر هي مجرد انعكاس للواقع المادي، وكل النظم والأوضاع الاجتماعية هي «بنية فوقية» تقوم على الأسس المادية والمقومات الاقتصادية لحياة الجماعة التي لا بد أن تمر في أطوار معينة حتى تنتهي إلى الاشتراكية العلمية كما تدل «المادية التاريخية».

ومن ثَمَّ فهم يعتبرون المفكر الثوري أي «المعتنق للمادية الجدلية والمادية التاريخية» مناضلاً لا فيلسوفا بالمعنى التقليدي، أي إن عليه أن يشارك في بناء الاشتراكية العلمية، وأن يحذر الخديعة بغيرها من الاشتراكيات الوهمية التي تطيل من معاناة الطبقة العاملة، كما يحذر غيرها من الأيديولوجيات اليوتيوبية (المثالية) الخيالية التي تحاول تسويغ المظالم البرجوازية السائدة، وهم يتفقون مع الوضعيين في إنكار العقائد الدينية والأفكار الميتافيزيقية (الغيبية)، ويزيدون عليهم بإيجاب مقاومتها واستئصالها... ويتفقون مع البراجماتيين في ربط الفكر بالعمل والنفور من الفكر التجريدي التقليدي ويزيدون عليهم في خلط الفكر بالتخطيط السياسي، والنظر الفلسفي بالتنظيم الحزبي، وذلك يرجع إلى كون الماركسية نظرية سياسية واجتماعية أكثر منها فلسفية، أو هي حركة أكثر منها فكرة، وقد يعبر عن هذه المعاني السابقة في غاية الفلسفة ومهمة الفيلسوف كلمة «ماركس ١٨٨٣م» **«إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ولكن مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ...»**[1].

(١) الطويل: أسس الفلسفة ٤٣، وانظر أبو ريان: الفلسفة ٢٢ – ٢٤، أفانا سييف: أصول ٢٢ وما بعده.

٥- وأخيراً الاتجاه الروحي:

وهي نزعة فكرية لها ممثلوها في مختلف العصور يمكن أن يمثل لها **بالأفلاطونية المحدثة قديماً وببعض المفكرين المعاصرين حديثاً مثل «اميل بوترو، وبرجسون»** الذين يعارضون الاتجاه المادي في الغرب، ويرفضون إقامة الفلسفة على الأساس المادي وحده، ويؤكدون على الطابع الروحي في بناء الوجود وطبيعة الحقيقة النهائية، ويمكن أن نضيف إليهم صوفية المسلمين ولكن بتحفظ لا بد أن ننبه إليه وهو أن التصوف ليس مجرد تفلسف عقلي وإنما هو طريقة في الحياة وتجربة روحية قبل كل شيء، وإن كان لا يخلو من طابع فكري يعبر بطبيعة الحال عن الاتجاهات والتجارب الروحية بصفة عامة... ويمكن أن نقول إن الاتجاه الروحي في الفلسفة يتميز عن الاتجاهات السابقة في نظرته إلى منهج الفلسفة وغايتها:

فهو من حيث المنهج لا ينكر العقل ولكنه ينكر الإسراف في تقديره، ويلفت النظرإلى أهمية «الحدس» أو الإدراك الروحي المباشر في الوصول إلى جوهر الحقيقة.

وهو من حيث الغاية يعتبر أن المهمة القصوى للفلسفة الحقيقية هي -كما يقول أفلوطين-: "**الكشف عن الإله ثم الاتصال به**"[(١)].

والآن وقد بلغنا هذا الحد، فسننتقل إلى طريقة أخرى لتوضيح معنى الفلسفة بمقارنتها بفروع الثقافة الأخرى.

(١) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي ٢ / ٢٧.

الفصل الثاني

علاقة الفلسفة بالدين والعلم والفن

إن العلاقة وثيقة بين هذه الجوانب الأربعة (الفلسفة والدين والعلم والفن) باعتبارها أبرز جوانب الثقافة الإنسانية، وهي تتبادل التأثر والتأثير في الماضي والحاضر، ولعل ذلك يتبين من استعراضنا لتاريخ الفلسفة في الباب التالي... ولكنا على أية حال نريد أن نعرض هنا في إجمال لبعض الصلات والمميزات بين الفلسفة وإخوتها الثلاثة «الدين والعلم والفن» مع شيء من التركيز على الفروق والمميزات بقصد إيضاح «معنى الفلسفة».

أولاً: بين الفلسفة والدين:

يعرف أسلافنا الدين عادة بأنه «**وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل**»[1]، وربما كان التعريف التالي لباحث معاصر أكثر وضوحاً وشمولاً ودقةً: «**الدين... هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة**» ثم يضيف: «**إن هذا هو معنى الدين إذا نظرنا إليه من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين، أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق العبادة**»[2].

وبعد هذا البيان الموجز نقول: إن الصلة بين الدين والفلسفة لا ترجع فقط إلى

---

(١) الجرجاني: التعريفات.

(٢) دراز: الدين ٤٤.

ناحية تاريخية بحتة، أي من حيث تبادل التأثر والتأثير كما سلفت الإشارة، بل ترجع إلى ما هو أعمق من ذلك في الواقع وهو وحْدَة الهدف والموضوع: «فمطلب الفلسفة: هو معرفة أصل الوجود وغايته ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، هذان هما موضوعا الفلسفة بقسميهما العلمي والعملي وهما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع بقسميها»[(١)].

ولكن الاتحاد في الموضوع والتشابه في الغاية لا يعني الاتفاق في كل شيء بعد ذلك، فالحق أن هناك خلافات وفوارق جوهرية بين كل من الدين والفلسفة، وربما كان الخلاف واضحاً من ناحية مبدئية لا يسع أحداً إنكارها بين الدين والمذاهب المادية في الفلسفة، وهي التي لا تعترف بشيء وراء الحس والمشاهدة، فتنكر بالتالي مبدأً أساسياً تقوم عليه كل الأديان وتعترف به سائر الفلسفات غير المادية وهو الوجود الغيبي أو الميتافيزيقي.

أما بالنسبة للفلسفات التي تلتقي مع الأديان في الاعتراف بوجود وراء المادة المحسوسة، وتقول بصانع قادر للعالم، فهي بدورها تختلف عن الأديان. ويمكن أن نجد هذه الفروق في محاولات بعض الفلاسفة في العصور المختلفة المقارنة بين كل من الدين والفلسفة.

أ- ففي العصر الوسيط يمكن أن نضرب المثل بمفكرَين مسلمين يستمدان الكثير من آرائهما من الدين الإسلامي، ولكنهما يتأثران في الوقت نفسه بمصادر أخرى، ونعني بهما «الفارابي» و«ابن سينا»، وسنجد أن نظرتهما إلى الصلة بين الدين والفلسفة تخلو من الدقة.

ويحاول أولهما بيان العلاقة بين الفلسفة والأديان فيقول: «إن الأولى

(١) السابق: ٥٣.

تحاول الكشف عن حقائق الأشياء عن طريق البراهين اليقينية، بينما تكتفي الأخيرة بعرض أمثلة الحقائق معتمدة على الإقناع لا البرهان»[1]. ويمكن أن نترك الرد على هذه التفرقة الخاطئة لفيلسوف آخر هو «ابن رشد» الذي يقرر أن القرآن يحوي كلا النوعين من الأدلة التي تتجه إلى العقول بالبرهان، وإلى القلوب بالإقناع[2]، وهي فكرة تتردد عند غيره من المفكرين المسلمين[3].

أما "ابن سينا" فيتجه في المقارنة اتجاهاً آخر، زاعماً أن الدين والفلسفة وإن اتفقا في العناية بالحق والخير إلا أن هذه العناية متفاوتة بينهما، بناءً على أن الشريعة الإلهية يستفاد منها مبادئ الحكمة العملية وحدودها على الكمال، أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعنى بمبادئها فقط تاركة للقوة العقلية (أي الفلسفة) أن تحصلها بالكمال على وجه الحجة[4]، ولكن الواقع -كما يشهد القرآن- يدل على أن العناية بتفاصيل العقيدة وبراهينها لا تقل عن العناية بأحكام الشريعة العملية[5]، فلا محل لهذه المقارنة السينوية أيضاً.

ب- وفي العصر الحديث يحاول طائفة من علماء الغرب- المتأثرين بالإلحاد- المقارنة بين الفلسفة والدين على النحو التالي:

١-الفلسفة يضعها الأفذاذ من ذوي العقول الكبيرة أما الديانة فهي من صنع الجماهير والشعوب.

---

(١) السابق: ٥٥.

(٢) انظر ابن رشد. مناهج ١٥٠ - ١٥٤.

(٣) قاسم: دراسات ص ٣٨، والمرجع السابق ٥٦، وما بعدها.

(٤) ابن سينا: تسع رسائل ص ٣.

(٥) انظر ابن تيمية: معارج الوصول ص ٣ وما بعدها.

٢-الدين يورث عادة عن الأسلاف بينما يضع الفيلسوف مذهبه بناءً على رأيه وملاحظاته الشخصية.

٣-الفلسفة متجددة مرنة بينما يميل الدين إلى الثبات والمحافظة.

٤-الديانة تعيش بنفوذ الدولة وسلطانها بينما تعتمد الفلسفة على قوتها الفكرية الذاتية.

والحق أن هذه الفروق –مع فروق أخرى أهملناها- قابلة للرد وللمناقشة ولا تخلو من التأثر بالبيئة الأوربية والمناخ الفكري السائد فيها.

فإذا جاز لنا بعد هذا العرض أن نتساءل عن الفروق الحقيقية بين كل من الدين والفلسفة فإنه من الممكن أن نجيب بأنها: تنبع جميعاً من الفروق بين حقيقة الإيمان وحقيقة المعرفة كما يلخصه باحث مصري معاصر فيقول: «... الواحد من الناس قد يدرك معنى الجوع والعطش وهو غير محسٍ بآلامهما، وقد يفهم معنى الحب والشوق وليس من أهلهما، وقد يرى الأثر الفني البارع فيفهم أسراره ويقف على دقائق صنعه ولكنه لا يتذوقه ولا يتملك قلبه الإعجاب به... هذه كلها ضروب من العلم والمعرفة يهدينا إليها الحس أو الفكر أو البديهة أو الحدس، فتلاحظها النفس وكأنها غريبة عنها أو تمر بها عابرة... أو تختزنها وتدخرها، ولكنها لا تهضمها ولا تتمثلها وكل حالة نفسية تقف بالأفكار والمبادئ عند هذه المراحل ليست من الإيمان في قليل ولا كثير.

الإيمان معرفة تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير، وتختلط مادتها بشغاف القلوب، فلا يجد الصدر منها شيئاً من الضيق والحرج، بل تحس النفس فيها ببرد وثلج، الإيمان تذوق ووجدان يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة القلب. فإذا كان موضوع الإيمان الحقيقة الكبرى والمثل الأعلى، فهنالك تتحول الفكرة

قوة دافعة فعالة خلاقة ولا يقف في سبيلها شيء في الكون إلا استهانت به أو تبلغ هدفها»[1]. ثم يعقب مستخلصاً للفروق على نحو تفصيلي:

١-غاية الفلسفة المعرفة وغاية الدين الإيمان.

٢-مطلب الفلسفة فكرة جافة ومطلب الدين روح غلابة وقوة محركة.

٣-الفلسفة تعمل في جانب من جوانب النفس والدين يستحوذ عليها جميعاً.

٤-غاية الفلسفة نظرية حتى في قسمها العملي وغاية الدين عملية حتى في قسمه النظري.

٥-الفلسفة تميل إلى التقوقع والاستعلاء بينما ينزع الدين إلى التدفق والاتصال.

٦-وأخيراً فإن الأديان -وهذا خاص بالأديان السماوية المستندة إلى الوحي- صنعة إلهية لا تأتي عن اكتساب وسعي بشري بينما تقوم الفلسفة على الجهد البشري والخبرة الإنسانية المحدودة بحدود واضعيها.

وسنعرض فيما يلي للعلاقة بين الفلسفة والعلم.

ثانياً: بين الفلسفة والعلم:

ينبغي أن نذكر منذ البداية أن المراد بالعلم حين يذكر مقابلاً للفلسفة هو العلم الطبيعي القائم على المنهجين التجريبي والرياضي. أما الفلسفة -وقد عرفنا معناها- فقد كانت على علاقة بالعلم كما تبين لنا منذ ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان بالمعنى التقليدي، بل كانت مرادفة للعلم تقريباً في العصر القديم، إلا أن العلوم بدأت تنفصل عن أمها الفلسفة تدريجياً على مر العصور وأصبح كل علم منها يتخذ مجالاً خاصاً من مجالات الوجود موضوعاً لبحثه: فالرياضيات تبحث في الوجود من

(١) دراز: الدين ٦٣.

حيث الكم، والطبيعيات تبحث في الوجود من حيث الكيف: أي تدرس خصائص الأجسام دون النظر إلى عناصرها، والكيمياء تدرس تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها. وقد كان من أواخر العلوم التي انفصلت عن الفلسفة علم النفس الذي يدرس الظواهر النفسية دون أن يبحث عن ماهية النفس وحقيقتها، وعلم الاجتماع الذي يدرس قوانين الظواهر الاجتماعية مستقلاً عن فلسفة التاريخ، أما ذلك العلم الذي يعرض للبحث في الوجود بما هو موجود، أو يتناول الكون والحياة والإنسان في نظرة شاملة، فهو الفلسفة التي ما يزال بعض الباحثين يرى وجوب استمرارها بهذا المعنى حتى في عصر العلوم التجريبية. ولا تزال هناك في العصر الحديث علاقة مستمرة بين العلم والفلسفة تتمثل في منطق العلوم، وهو فرع من فروع الفلسفة «يبحث في ارتباط العلوم بعضها بالبعض الآخر، ويكشف عن الفوارق والمميزات القائمة بينها، ويرسم لكل منها خطة البحث الخاصة به»[1].

وبالاستقلال التدريجي للعلوم عن الفلسفة فقد أصبح للعلم موضوعاته التي يبحثها ومنهجه الذي يتميز به، وله تعريفاته التي تحدد طبيعته، ومن أشهر التصورات الذائعة للعلم أنه: «ضرب من المعرفة التي يحصلها الإنسان عن العالم الخارجي»، أو هو «تنظيم المعلومات وتصنيفها مع ربطها والعمل على تفسيرها». ويقول أينشتاين «إن موضوع أي علم، سواء أكان هو العلم الطبيعي أو علم النفس، إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقي»[2]. وقد كان ظهور المنهج التجريبي في العصر الحديث هو فيصل التفرقة بين العلوم التي تقوم على المشاهدة والتجربة والعلوم التي تستند إلى النظر العقلي والتفكير المجرد، التي لا تزال وثيقة الصلة بالفلسفة.

---

(١) أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ١٣٠.

(٢) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ١٢٨ – ١٣٣.

و يمكن أن نحصر الفروق المميزة بين ما هو فلسفة وما هو علم بالمدلول الحديث فيما يلي:

١-غاية العلم وصف الظواهر والكشف عن قوانينها، أما الفلسفة فإنها تحاول تفسير ما تصل إليه العلوم من نتائج عن الحقيقة، ولهذا فإن الفلسفة وإن كان من واجبها أن تعتمد على آخر ما وصل إليه العلم في عصرها، فإن العقل الفلسفي «يؤلف» بين النظريات العلمية للوصول إلى نظرية عامة «يفسر» بها طبيعة الكون، ولا يكتفي بتجميع النتائج التي تنتهي إليها البحوث العلمية.

٢-العلم ينتقل من الموضوع إلى الموضوع دون تدخل الذات طبقاً لقواعد المنطق الاستقرائي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة، أما في ميدان الفلسفة فنحن ننتقل من الموضوع أي من العالم الخارجي إلى الذات، ثم نتجه إلى العالم الخارجي من خلال الذات، فالخلوة إلى الذات أي التأمل شرط التفلسف كما سبق إيضاحه، كما أن الفلسفة تعتمد على أسلوب التحليل والتركيب العقليين لا على الملاحظة والتجربة.

٣-العلم يبحث عن العلل القريبة للظواهر بينما تبحث الفلسفة عن عللها البعيدة ومبادئها الأولى...

٤-الفلسفة هي علم الوجود الكلي، بينما تقتطع العلوم أجزاءً من هذا الكل لتكون موضوعات لدراستها، فتكشف العلوم عن قوانين سير الظواهر في نطاق هذه الأجزاء فحسب.

٥-الموضوعية في العلم -وهي شرط أساسي لضمان صحة البحث العلمي- إنما تتحقق عن طريق استخدام العالم للأجهزة العلمية في ميدان بحثه، فنضمن بذلك حياد القائم بالتجربة، أما الموضوعية في الفلسفة فلا تكون إلا بالتأمل

أو التحليل العقلي وبالتالي لا يمكن أن نرقى في ميدان البحث الفلسفي إلى مستوى الموضوعية أو الحياد الذي نجده في ميادين البحث العلمي، ولعلنا أيضا لسنا بحاجة إليه.

٦-العلم التجريبي يقوم الآن على دراسة الظواهر دراسة كمية أي إخضاعها للمقاييس الكمية، مهملاً بذلك بعض الجوانب الهامة للظواهر كما يقول "برجسون"، فيقيس مثلاً المظاهر الفيزيقية (الطبيعية)للحالات النفسية، ويقيس أيضاً طول الموجات الصوتية والضوئية، وأبعاد الأجسام، أي إن العلم يحيل الكيفيات إلى كميات، أما الفلسفة فإنها تحتفظ بالخاصية الكيفية للظواهر وتحاول وصفها، ومن ثمَّ كانت أقرب للواقع الوجودي.

٧-وأخيراً فإنه بينما يصف العلم الظواهر بطريقة تقريرية أي كما هي قائمة في الوجود، نجد طائفة من العلوم الفلسفية المسماة "بالعلوم المعيارية"، كعلم الأخلاق وعلم الجمال، تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي أو العمل الفني(١).

وحيث انتهينا إلى الفن فلنختم هذا الفصل بكلمة عن صلته بالفلسفة أولاً، ثم عن الفروق بينهما.

ثالثاً: بين الفلسفة والفن:

يمكننا أن نلخص ما ذكر من الفوارق بين الفلسفة والفن في النقاط التالية:

١- الفلسفة تهدف إلى الكشف عن الحق بينما موضوع الفن هو الجمال.

---

(١) انظر أبو ريان: الفلسفة ٧٥ – ٧٧، الطويل: أسس الفلسفة ٦٢-١٣٤،هنترميد: الفلسفة ٤٠ – ٥٥.

٢- الفلسفة ذات نزعة تجريدية نظرية، بينما يعمد الفن إلى التصوير والتجسيد، ويعرض مفكر مصري معاصر للعلاقة بين الفلسفة والفن فيقول: «الفلسفة تجريد والفن تجسيد فهما على هذا التعريف نقيضان، أو طرفان متقابلان، أو هما على الأقل شيئان مختلفان.

٣- الفلسفة تقصد إلى الإقناع أو الإثبات البرهاني بينما يترك الفن أثراً عاماً هو إلى المتعة واللذة الروحية والتجربة النفسية العميقة أقرب من مجرد المعرفة العقلية برهانية كانت أو خطابية.

٤- الفن له وسائله المتنوعة ومساربه العديدة إلى النفس، بينما الفلسفة كلمات مقروءة أو مسموعة لا غير.

٥- الفيلسوف وإن احتاج إلى الموهبة فالخبرة والدراسة فيه أظهر، أما الفنان وإن احتاج إلى الدراسة والخبرة فالموهبة في شخصيته أوضح ولعمله ألزم...

٦- وعموماً فإن الفيلسوف لا يشغل مكان الفنان، والفنان لا يشغل مكان الفيلسوف على أية حال.

٧- الفن لا ينفصل عن المحسوسات، والفلسفة لا تنفصل عن طلب الحقيقة في أصول الأشياء أو فروعها، فلا قيمة للفن في نظر فيلسوف من الفلاسفة أكثر من قيمة الحقيقة التي يدل عليها»[(١)].

ومن هذه الكلمات التي تبدأ بالإشارة إلى تمايز المجالين ننتقل إلى بيان الصلة بينهما:

---

(١) العقاد: الفلسفة والفن – بمجلة الكتاب، عدد نوفمبر ١٩٧٤ ص ١٦٦٦.

أوجه الصلة بين الفلسفة والفن:

١- الفلسفة لا تستغني عن الفن، وهي تتخذه أسلوباً للعرض وأداة للتعليم، وفي القديم تبرز محاورات أفلاطون، وفي الحديث نجد أعمال الوجوديين الأدبية، وفي العصر الوسيط نجد الأدب الصوفي الإسلامي نموذجاً واضحاً لامتزاج المضمون الفكري العميق بالشكل الفني الدقيق، من خلال منظور فلسفي فني في الوقت نفسه.

٢- الفن بدوره يتكئ على الفلسفة وخاصة في المجال النقدي.

٣- توجد حركات أدبية ذات مفاهيم نقدية بارزة في التاريخ، كالكلاسيكية والرومانتيكية والواقعية وغيرها، وهي مذاهب فكرية واجتماعية عامة ألقت ظلالها على تصور الفن ووظيفته[٢].

٤- يوجد علم من العلوم الفلسفية المعيارية يسمى «علم الجمال» يبحث في أصول الفن وفلسفته وماهية الفن وخصائصه وقيمته، وغير ذلك من المباحث التي لم يعد يستغني عنها فنان معاصر[٣].

٥- يوجد -منذ العصر القديم- من وَحّد بين قيمتي الحق والجمال، ولئن كان هناك من يعارض حديثاً هذا الاتجاه، فإنا نود أن نشير إلى أن الحقيقة الفلسفية تختلف عن الحقيقة العلمية، فالثانية موضوعية والأولى لا تخلو من ذاتية المفكر وعطاء نفسه، أي أنها تقترب من "الحقيقة الفنية" إن جاز هذا التعبير، فالفنان كما هو معلوم لا

(١) هلال: النقد الأدبي الحديث ٢٩٧ وما بعدها.

(٢) هويسمان: علم الجمال ١١١ وما بعدها.

(٣) انظر الطويل: أسس الفلسفة ٢٦٥ – ٢٧٤.

يلتزم الحقيقة الموضوعية بقدر ما يضفي عليها من ذات نفسه، ويعبر عنها بطلاقة الفن وحرية الفنان. وكما وحد بعض المفكرين بين الحق والجمال فمنهم من وحد كذلك بين الجمال والخير وبين الجمال والحرية. وهذا يفتح باباً آخر لتواصل عميق بين الفلسفة والفن[٣].

وأخيراً نود في ختام هذا الفصل أن نقول: إن التمايز بين هذه الجوانب الأصلية للثقافة الإنسانية أو التمييز بينها، لا يعني التباعد والانفصال أو العداء والخصام، وربما كان من الخير تزكية العلاقات البناءة الحميمة بينها بقصد إثراء وجدان الإنسان ودعم ذاته وتعميق تجربته وبناء واقعه وهداية خطوه في طريق الحياة إلى مستقبل رشيد.

وسنختم هذا الباب الأول بفصل أخير عن تقسيم العلوم الفلسفية لنتعرف إلى الفلسفة عن طريق تصور محتواها وموضوعها، والفروع المختلفة لألوان الإنتاج الفلسفي الذي ما يزال -برغم انفصال العلوم عنه- متعدد المجالات مترامي الأطراف.

الفصل الثالث

أقسام الفلسفة أو تصنيف العلوم الفلسفية

تمهيد:

من الصعب تصنيف العلوم الفلسفية أو جملة المعارف ما دام معنى الفلسفة نفسه يتغير ويضيق ويتسع من عصر إلى عصر، ولكن لا بأس من محاولة في هذا الاتجاه تزيد معرفتنا بالفلسفة من حيث مضمونها ومحتواها، وسنذكر فيما يلي بعض تلك التصنيفات :

التصنيف الأول:

لعل أقدم ما روي من تصنيفات هو ما ينسب إلى أفلاطون الذي قسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة:

أولها: الجدل، ويشمل عنده النظر في المعرفة الإنسانية وفي مسائل ما بعد الطبيعة...

الثاني: العلم الطبيعي، ويشمل الفلسفة الطبيعية وعلم النفس.

الثالث: الأخلاق ومهمته دراسة السلوك الإنساني.

التصنيف الثاني:

أما أرسطو فقد كان يستخدم كلمة (الفلسفة النظرية) للدلالة على علوم «الرياضة والطبيعة والإلهيات»، مما يمكننا من افتراض أنه تنبه للتمييز بينها وبين الفلسفة العملية التي تشمل عادة الأخلاق والاقتصاد المنزلي والسياسة،[1] وهو التقسيم الذي شاع

(١) كولبه: المدخل لدراسة الفلسفة ١٧.

لدى الفلاسفة المشائين المسلمين فيما بعد .

التصنيف الثالث:

وفي أوائل العصر الحديث ، قسَّم «فرنسيس بيكون» العلوم الفلسفية على أساس جديد هو تقسيم القوى العقلية التي تحصل بها المعرفة وهي ثلاث:

الذاكرة ونحصل بها على التاريخ.

المخيلة ونحصل بها على الشعر.

المفكرة أو العاقلة ونحصل بها الفلسفة.

ثم قسم الفلسفة بدورها باعتبار موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام:

الفلسفة الإلهية وموضوعها الله سبحانه وتعالى.

الفلسفة الطبيعية وموضوعها الطبيعة أو العالم.

الفلسفة الإنسانية أو (الأنثروبولوجيا) وموضوعها الإنسان[1].

التصنيف الرابع:

أما (كرستيان وولف) الذي جاء بعد "فرنسيس بيكون" فإن تقسيمه للعلوم الفلسفية استند إلى أساس سيكولوجي إذ فرق بين القوة الإدراكية وبين ما سماه القوة النزوعية أو الإرادية وبناءً على ذلك قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية.

أما من حيث الموضوعات التي يتضمنها كل قسم فإن الفلسفة النظرية عنده تبحث في "الله والعقل والعالم" بينما تشمل الفلسفة العملية علوم "الأخلاق والاقتصاد

(١) السابق: ١٨.

والسياسة" أي تبحث في الإنسان من حيث هو فرد، ومن حيث هو عضو في أسرة، ثم من حيث هو فرد في أمة، وقد جعل علم المنطق مقدمة كل من الفلسفة النظرية والعملية[1] وتقسيمه هذا قريب أيضاً مما جرى عليه الفلاسفة المسلمون.

التصنيف الخامس:

وهو لفلاسفة معاصرين وضعيين رفضوا كل ماسبق، وقالوا الفلسفة منهج تحليلي (فقط) يمكن استخدامه في كل العلوم وليس له مجال معين.

التصنيف السادس:

ولعله من الخير أن نعرض لتقسيم شاع أخيراً بين دارسي الفلسفة لا لكي نتبناه أو نروج له بل لمجرد الاستعانة به على استكشاف الرقعة الفكرية التي ما زالت –في الغالب- تخضع لنفوذ الفلاسفة، وهذا التقسيم المشار إليه يعتبر أن الفلسفة لا تزال تتمتع بموضوعات بحثها المستقلة التي تشمل ميادين رئيسية ثلاثة هي: الوجود والمعرفة والقيم، وفيما يلي بحث هذه الميادين.

ميادين الفلسفة بحسب التصنيف الأخير:

أولاً- مبحث الوجود أو «الأنطولوجيا»:

ويهتم بالنظر في طبيعة الوجود على الإطلاق، مبيناً خصائص الوجود العامة من عدة أوجه: طبيعة العالم ومدى ثبات أو تغير القوانين المنظمة للأحداث الكونية، وهل تصدر عن علل ضرورية أو من تلقاء نفسها، ويبحث أيضاً في صفات الله سبحانه وعلاقته بمخلوقاته، وطبيعة الوجود من حيث كونها مادية أو روحية أو مزجاً منهما معاً، إلى أبحاث أخرى تتناول طبيعة الوجود وخصائصه العامة[2].

---

(١) كولبة: السابق.

(٢) الطويل: أسس الفلسفة ٥٣.

وقد يطلق على هذا البحث أيضا (الميتافيزيقا) أو ما بعد الطبيعة، وقد نشأ هذا الاسم بطريقة عرضية بسبب الترتيب الذي وضعه ناشرو كتب أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، إذ وضعوا دراساته الفلسفية العامة بعد بحوثه في العلوم الطبيعية، فسميت تلك المباحث العامة (ما بعد الطبيعة – أو الميتافيزيقية) وكان أرسطو نفسه يسميها «الفلسفة الأولى» أو الحكمة، ولكن هذه التسمية العرضية هي التي قدر لها الذيوع في الأوساط الفلسفية ربما أكثر من التسمية الأرسطية الأصلية[1].

ولا يزال بعض الباحثين المعاصرين يسمي هذا المبحث الأول من مباحث الفلسفة (الميتافيزيقا)، ثم يقسم محتوياته بعد ذلك تقسيماً داخلياً إلى فروع ثلاثة:

الفرع الأول: «الانطولوجيا» أو البحث في المبادئ العامة للوجود المطلق كالوجود والعدم والحركة والسكون والتغير والثبات والضرورة والإمكان بما فيها المباحث الإلهية سلباً أو إيجاباً ونحو ذلك.

والفرع الثاني: "الكسمولوجيا" وهي البحث في العالم المادي نفسه وصورته العامة وأقسامه وكل ما يتعلق بتكوين نظرية شاملة عن العالم.

والفرع الثالث: "السيكولوجيا" وهي البحث في النفس الإنسانية وما يتعلق بها من ظواهر[2].

وبرغم ما تعرضت له "الميتافيزيقا" ومباحث الوجود العقلية العامة من حملات المحدثين، من وضعيين وغيرهم، فلا يزال لها مكانها العتيد من المباحث الفلسفية، وقد وجه "كانت" مثلاً النظر إلى قصور العقل البشري عن إدراك ما وراء التجربة

(١)كولبة: المدخل ٢٤، هويدي مقدمة ٥٢.

(٢) كولبة: المدخل ٢٥ – ٢٦.

الحسية، ولكنه اعترف بأنها تشبع حاجة إنسانية أساسية، وحاول بمنهجه النقدي أن يقيمها على أساس جديد[١].

ويرى بعض الباحثين العرب أن أخطر جوانب القصور في الفلسفة الحديثة هو قلة عنايتها بهذا الجانب الذي هو الفلسفة الحقيقية في نظر المعلم الأول[٢].

ثانياً: نظرية المعرفة أو «الأبستمولوجيا»:

وهو العلم الذي يبحث في المسائل المتصلة بطبيعة العلم الإنساني من حيث إمكانه ووسائله، وصوابُه وخطؤه وحدوده التي يقف عندها[٣].

ولم يكن هناك حد فاصل بين مبحثي الوجود والمعرفة عند «أفلاطون» و«أرسطو»، ويرى البعض أن الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» هو واضع أسس نظرية المعرفة في ثوبها الحديث، بكتابه الهام (مقالة في التفكير الإنساني) الذي نشر سنة ١٦٩٠م وبحث فيه أصول المعرفة الإنسانية وهي عنده الإدراك الحسي أو الإحساس والإدراك العقلي[٤].

ثم جاء بعده «كانت» الذي أسهم في وضع الأساس العلمي لنظرية المعرفة بنقده المشهور للعقل الإنساني في قوتيه النظرية والعملية. والفلسفة الحديثة بوجه عام تهتم بهذا المبحث حتى ليكاد يشمل الفلسفة كلها[٥].

والموضوعات التي تبحثها نظرية «المعرفة» هي بوجه عام –كما يرى البعض– تتمثل

(١) السابق: ٢٧، كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا ٢٠٩ وما بعدها.

(٢) كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ٩.

(٣) وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين ٥.

(٤)كولبة: المدخل ٤٠.

(٥) السابق، هويدي: مقدمة ١١٠.

فيما يلي:

الموضوع الأول: البحث في إمكان المعرفة: ويقع الخلاف هنا بين مذهب اليقين أو مذهب الدوجماطيقيين - أصحاب مذهب التيقن الكامل -، ومذهب الشك الذي ينقسم إلى:

- شك مذهبي ينكر المعرفة أو يقول بنسبيتها.

- وشك منهجي يتخذ الشك سبيلاً للوصول إلى الحقيقة.

ويتصل بذلك أو يستقل مبحثاً منفصلاً وهو: البحث في قيمة المعرفة الإنسانية وحدودها[1].

الموضوع الثاني: البحث في مسالك المعرفة أو الطرق الموصلة إليها، ويطالعنا في هذا الصدد:

أ- العقليون ويرون أن العقل مستقل عن التجربة وهو بنفسه مصدر المعرفة.

ب- الحسيون ويذهبون إلى أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

ج- النقديون ويقيمون نظرية المعرفة على الحس والعقل معاً مع تحديد دور كل منها في الوصول إلى الحقيقة.

الموضوع الثالث: البحث في طبيعة المعرفة، وتشمل مسائل عديدة، منها:

حقيقة موضوع المعرفة وهل هو مستقل عن قوانا العارفة؟ كما يقول الواقعيون باتجاهاتهم المتعددة.

أم هو مطابق لأفكارنا أو تابع لها على نحو ما، ويطالعنا هنا المثاليون بمواقفهم

(١) كولبة: المدخل ٤٥ – ٤٧.

المتعددة: كالمثالية المفارقة عند أفلاطون، والمثالية الذاتية عند كل من باركلي وكانت، والمثالية المطلقة عند هيجل.

أم أنه أمر بين بَيْن، له مكانه في الواقع، وفي الوقت نفسه له وشائجه الوثيقة بالذات العارفة كما تقول فلسفة الظاهرات، أو الفلسفة الفينومينولوجية[1]؟

ثالثاً: مبحث القِيَم أو «الأكسيولوجيا»:

يعرض مبحث القيم للبحث في القيم المطلقة أو المثل العليا، وهي **الحق والخير والجمال**، باعتبارها غايات في ذاتها لا كوسائل لتحقيق غايات أخرى، وهل هي مجرد معاني في العقل تقوم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها؟[2]، إلى غير ذلك من مباحث يتناولها عادة كل من علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها الفلسفي التقليدي، أي من حيث هي علوم معيارية تبحث فيما ينبغي أن يكون، لا وضعية تقتصر على دراسة ما هو كائن بالفعل.

والآن، وقد عرضنا للمباحث الثلاثة التي تعد في نظر الأكثرين من المعاصرين موضوع الفلسفة الأساسي، لعله من الخير أن نذكر طالب الفلسفة بأن هناك مجموعة من الدراسات وثيقة الصلة بتخصصه، بل هي تلحق بالدراسات الفلسفية عند طائفة من مؤرخي الفلسفة، وتستقطب اهتمامات الفلاسفة أحياناً تبعاً لظروف ثقافية، أو اجتماعية معينة، وتسمى أحياناً فلسفة الثقافة أو الحضارة وهذه الدراسات تشمل:

---

(١) هويدي: مقدمة ١٠٩ – ١١٠، ٢٠٣ – ٢٠٩.

(٢) الطويل: أسس الفلسفة ٥٤ – ٥٥.

١- فلسفة القانون:

ويبحث في الأسس التي تقوم عليها القواعد القانونية، وفكرة العدالة، وصلة القانون بالأخلاق، والمفهومات العامة في الفكر القانوني كالمسئولية والجزاء، والنية والإرادة والقصد، والعِلِّيَّة والحرية، بالإضافة إلى محاولة وضع نظرية عامة في طبيعة القانون وأهدافه بصفة عامة. وكثير من هذه المباحث يثار -في إطار الفكر الإسلامي- في علم أصول الفقه كما هو معروف.

٢- فلسفة الدين:

ويفرقون بينها وبين علم اللاهوت أو الثيولوجيا الذي يهتم بدراسة عقيدة معينة أو الدفاع عنها -بأن فلسفة الدين تبحث في المفاهيم والأصول العامة للدين بالمعنى العام كمفهوم الألوهية والوحي والعبادة والخلود ونحوها، مع تفسير نشأة الدين وتطوره ومهمته، مما يتصل بميدان مقارنة الأديان، لا مجرد التاريخ السردي لكل منها، وعلم الكلام في الإسلام يقابل اللاهوت أو الثيولوجيا ولكنه أوسع دائرة منها ويستشرف أحياناً إلى بعض مباحث فلسفة الدين، وإلى بعض الفروع الأخرى المتصلة بفلسفة القانون والسياسة والأخلاق وغيرها.

٣- فلسفة التاريخ:

وتدرس القضايا المتصلة بتطور الإنسانية بوجه عام واتجاهاته، وتهدف لتفسير التاريخ الإنساني -ويتم ذلك عادة في ضوء نظرية فلسفية معينة- كما تهتم أيضاً بتمحيص المناهج التي يستخدمها المؤرخون في أبحاثهم وتأويلهم للوقائع التاريخية، وهي تشبه في هذه المهمة الأخيرة فلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ ذات صلة معروفة بعلم الاجتماع، وإنتاج ابن خلدون وكومت نموذج واضح في هذا، ولها صلة

بالنظم الاجتماعية المختلفة والعلاقة بين هيجل وماركس نموذج واضح في هذا أيضاً، ولها صلة بمجالات أخرى كالدين والعلم والروح العامة للفكر، والنظرة إلى التاريخ في العصور الوسطى وبعد ظهور «نظرية التطور» شاهد على ذلك. وعلى أية حال فإن القوى والنظم التي تدفع وتحكم مسار التاريخ الإنساني والتصورات المختلفة حولها هي موضوع هذا الفرع من الدراسات الفلسفية.

وأخيراً فإن من هذه الفروع الملحقة بالفلسفة أيضاً ألواناً أخرى من الدراسة كفلسفة التربية وفلسفة الاقتصاد وفلسفة السياسة، وكانت جميعها فروعاً للأخلاق.

الباب الثاني
نظرة عامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي

تمهيد: التفلسف بين الشرقيين والغربيين.

الفصل الأول : الفكر الفلسفي في العصر القديم :
أولاً : في الشرق:
- الزرادشتية
- الفكر المصري القديم

ثانياً: في الغرب:
- الفلسفة الإغريقية قبل سقراط
- سقراط
- أفلاطون
- أرسطو

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي في العصر الوسيط
أولاً : في الشرق:
- التيار الفلسفي التقليدي
- الكندي

ثانياً: في الغرب:
- الفلسفة المدرسية
- روجر بيكون

الفصل الثالث: الفلسفة الحديثة
أولاً : في الشرق:
- الفلسفة الاسلامية الحديثة
- ابن خلدون

ثانياً: في الغرب:
- ديكارت

الباب الثاني
نظرة عامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي

في هذه النظرة العامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي ينبغي أن يقنع طالب الفلسفة، وهو في مرحلة التمهيد لدراستها، بمعرفة المعالم البارزة والتطورات الهامة لهذا الفكر في رحلته الطويلة المستمرة عبر الزمان والمكان، تاركاً التاريخ الدقيق الشامل إلى مرحلة تالية من دراسته، وينبغي ألا يغيب عن الأذهان أن مثل هذا التاريخ الدقيق هو ضرب من التفلسف الأصيل، فغايته إعادة بناء الأفكار والمذاهب الفلسفية السابقة، وبيان جهود أصحابها الأوائل في اكتشافها وعرضها، وتتبع أثرها على الحياة الإنسانية بعد ذلك، وقد يستعين مؤرخ الفلسفة على غايته تلك بعرض الظروف التاريخية العامة، وباستخدام بعض المصطلحات والتصورات الراهنة، وقد لا يسعه أن يقف -مهما حاول- موقف الحياد التام من موضوعه، فيعمد إلى النقد والتقويم ويتعاطف مع بعض الأفكار ويرفض البعض الأخر، وهنا يصبح شريكاً -بوجه ما- لأصحاب هذه الأفكار وبناتها الأوائل، فالأفكار -بخلاف الأشياء- تستعصي على الملكية الخاصة.

ونود قبل أن ندخل في استعراض المراحل الزمنية للتراث الفلسفي الإنساني أن نتساءل عن نقطة البداية -المعروفة على الأقل- لهذا اللون من الفكر الذي نسميه «فلسفة»، وبطريقة أخرى نقول: «هل الفلسفة وقف على العبقرية الغربية، كما تمثلت لدى الإغريق القدماء، أم أن للشرقيين مشاركة في التفلسف وإسهاماً في الفلسفة»؟.

والواقع أن أكثر مؤرخي الفكر من الغربيين قد اعتادوا أن يرجعوا نشأة الفلسفة

إلى الطبيعيين الأوائل من مفكري الإغريق قبل ظهور سقراط، وربما تابعهم في ذلك بعض الشرقيين، وإن كانت هذه النقطة موضع خلاف قديم. فقد اعتبر أرسطو **أن طاليس هو أول الفلاسفة، بينما ذهب «ديوجانس» (في القرن الثالث. ق.م) إلى أن الفلسفة ترجع إلى تراث الشرق القديم، وتحدث عن فلاسفة مصريين وشرقيين**[1].

ونحن نعتقد بصحة هذا الرأي الأخير لسبب بسيط جداً، هو أن هذه المسألة في جوهرها تاريخية لا نظرية، فإذا كشف البحث التاريخي لنا عن وثائق تبين أن للشرقيين آراء وتأملات ونظريات في أصل الكون وطبيعته ومصيره قبل أن تظهر الآراء الإغريقية حول هذه الأمور، أو قبل أن تنقل إلى الشرق مرة ثانية في عصور لاحقة، فينبغي أن نحسم الخلاف حول هذه النقطة، وإلا صار لجاجة يأباها التفكير الفلسفي والمنهج العلمي، وسنشير فيما بعد إلى ما كشف عنه البحث العلمي من الآراء التي ينبغي أن تسمى «فلسفة » وأن يوصف أصحابها بأنهم «فلاسفة» بين الشرقيين.

على أنه ربما كان من المناسب أن نشير هنا إلى نقطتين:

أ- أولاهما أن دوافع المؤرخين الأوروبيين أو الغربيين عامة في النزوع إلى الرأي الأول تتمثل في الاعتزاز بأنفسهم وأصولهم الحضارية، ونظرتهم غير الموضوعية إلى الشعوب الأخرى، وميلهم إلى اعتبار أوربا مركز العالم وأم الحضارة، ويستطيع المرء أن يحس بهذا الشعور من وراء السطور أحياناً، ويجده صريحاً في أحيان أخر، عندما يذكر بعض مؤرخي الغرب أن التفكير الفلسفي لدى الأغريق واليونان الأقدمين لا مثيل له، وهو من السمات الجوهرية التي تميز العبقرية الأوروبية[2].

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ٢٦، الطويل: أسس الفلسفة ٢١

(٢) أميل بربيه: اتجاهات في الفلسفة١٨.

والحق أن التفكير الفلسفي - كما يقول باحث أوربي آخر- لم يكن يوما من الأيام وقفاً على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب، ولو أطلقنا لفظ الفلسفة: **على أية حكمة إنسانية، أو أية صورة يكوّنها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أي وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع**؛ لكان في وسعنا أن نقول إن التفكير الإنساني حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون[1].

وقد تتبع الشيخ مصطفى عبد الرازق فكرة التمييز بين الساميين والآريين التي نادى بها المفكر الفرنسي رينان (١٨٩٢م) الذي يقول: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسًا فلسفية»[2]، وكيف حاول أتباعه إلباس هذا التعصب الجنسي ثوب العلم. ورد الشيخ عليها في «تمهيده»[3].

ومازال هناك في القرن الحالي من لا يستكشف من تبني هذه الفكرة[4] التي هي -كما يقول الدكتور الطويل - «من الخواطر التي أملاها التعصب الجنسي أو الديني أو هما معاً»[5].

على أن بعض هؤلاء المؤرخين الأوروبيين يهمل الفلسفة الشرقية السابقة للمرحلة الإغريقية الهلينية، اعتماداً على أنها فكر مختلط بالدين والتأملات الروحية أو بالعلم القديم والأغراض العلمية.

ونحسب أن فصل التفلسف عن التراث الديني أو عن العلم في هذا العصر الضارب في القدم -وربما في أي عصر من العصور- أمر عسير، على

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ٢٧.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد ١١.

(٣) السابق: ٣-١٦.

(٤) انظر جوتيبه: المدخل ٤-١٠٨.

(٥) الطويل: أسس ٢٨.

الباب الثاني - نظرة عامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي

أن تحديد معنى الفلسفة وقصرها على البحث العقلي النظري الخالص أمر قابل للمناقشة، وخاصة إذا لاحظنا أن هؤلاء المؤرخين الغربيين أنفسهم يعدون أمثال القديس أوغسطين وتوماس الإكويني فلاسفة، كما أن البحث الموضوعي لمؤلفات فلاسفة عقلانيين خُلَّصْ مثل أبي الفلسفة الأوربية الحديثة (ديكارت) يظهرنا على صلة آرائه بالتراث الديني. يقول جلسون: «فلنتصفح وعلى سبيل المثال مؤلفات «رينيه ديكارت».. ثم علينا أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس «أوغسطين» بل وبراهين القديس «أنسلم» بصفة خاصة، ولن يكون من العسير على الإطلاق أن نبين أن نظريته في الحرية مَدِينَة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى حول العلاقة بين النعمة وحرية الإرادة، وهي المشكلة المسيحية الأصيلة، إن المذهب الديكارتي بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شيء خلق جميع الحقائق، وخلق العالم من العدم، وهذا يعني أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحي وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة».

إن كل ما نريد قوله هو أن الفلسفة – كظاهرة ثقافية – لا يمكن أن تنفصل عن التيار الثقافي العام أو المحلي، وأنها تأخذ لونها وأحياناً أساسها من الثقافة المعاصرة لها، وهذا هو حكم الواقع، مع احترامنا للروح النقدية والتحررية التي يتشبث بها الفلاسفة.

ب- ولكن من الحق علينا –وهذه هي النقطة الثانية– أن نذكر أيضاً أنّ بعض الأوربيين قد دفعتهم روح الإنصاف إلى رؤية الأمور في وضعها الطبيعي. فدعوا إلى دراسة الفكر الإغريقي في سياقه التاريخي وعلاقته بالفكر الشرقي والغربي السابق عليه واللاحق له، كالأستاذ «ماسون أورسيل» الذي يقول: «ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوربا في عصورها

الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي، فإن في مناطق أخرى من البشرية قد سطع أنوار التفكير المجرد، ولا يطعن في هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما»[1]، وقد انتهى الأستاذ «ماسون» من بحثه هذا إلى نتائج جديرة بالاعتبار فيما يتصل بالأصول الشرقية للفلسفة الإغريقية[2].

والجدير بالباحث العلمي أن يسلك هذا المسلك، أو يعلق الحكم حتى يكشف البحث عن التراث الشرقي السابق للفكر الإغريقي وعن العلاقات المتبادلة بنيهما خاصة أن هناك روايات بأن طاليس وفيثاغورث وأفلاطون قد رحلوا إلى مصر وغيرها من بلاد الشرق واقتبسوا من معارفها[3]، وَلْمْ باحثاً مثل «سانتهلير» يندفع إلى القول: «إن الفلسفة الشرقية لم تُثرِ في فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند وفي الصين وفي فارس وفي مصر؛ فإننا لم نستعر منها كثيرا ولا قليلا، فليس علينا أن نصعد إليها لنعرف من نحن ومن أين جئنا»، ثم يضيف في موضع آخر: «إن المصريين والكلدانيين والهنود لهم في ماضي الإنسانية مقام كبير، ولكنهم مع ذلك، في الفلسفة أو في العلم بعبارة أعم، ليسوا شيئاً مذكوراً في جانب الإغريق الذين لم يكونوا منهم».

وما دام «سانتهلير» قد ذكر «العلم» أيضاً فلنرجع إلى واحد من أشهر مؤرخيه

(١) الطويل: أسس ٢٧.
(٢) السابق ٢٨.
(٣) الأهواني: المدارس الفلسفية ٧ - ٨.

وهو «سارتون» الذي دفعه الإنصاف إلى القول بأن المنهج الغربي في البحث في أصول الفكر الإنساني وضع لنفسه حدوداً لا يتعداها، متقيداً بالفكرين العبري والإغريقي وحدهما، إلا أنه لا ينبغي إهمال العلمين الهندي والصيني مثلا لما لهما من أهمية، ثم يصرح بأن الثقافة المستمدة من الأصلين الإغريقي والعبري ليست أحسن ثقافة بل إن «الزعم بأنها بالضرورة أرقى الثقافات خطأ وشر، وهذا الزعم هو المصدر الرئيسي للمتاعب الدولية في العالم»[1].

وإذن فلنبدأ من نقطة البداية الصحيحة خضوعاً للحقيقة وتحرراً من أوهام العصبية.

(١) سارتون: تاريخ العلم ١ / ٢٣.

الفصل الأول

الفكر الفلسفي في العصر القديم

أولاً - في الشرق

تمهيد:

إن الإسهام الفكري الذي قدمته كل من الهند والصين للتراث الفلسفي في العصر القديم على جانب كبير من الشهرة، والأهمية أيضاً، ويكفي أن نشير في سرعة إلى:

١- كُتُب «الفيدا» الهندية التي يرجع تاريخها إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد، والتي قام على أمرها كهنة من البراهمة، ذوو علم ونظر، استطاعوا أن يستخلصوا منها نظريات في المعرفة والوجود، وأن يرتبوا على ذلك ضرباً من الحكمة العملية ترمي إلى التحرر من الألم والوهم. وأن نشير أيضا إلى «بوذا» (٤٧٧ ق.م) الذي استخدم بعض أفكار الديانة الفيدية السابقة، وبنى فلسفة وصفها بعض الدارسين بأنها شبه ملحدة، ولكنها قدمت نفسها إلى الناس وانتشرت في الهند وخارجها على أنها دين. وبعد «بوذا» ظهر مفكرون آخرون عرضوا مذاهب إنسانية أقرب إلى «التصوف»، ومذاهب طبيعية تقوم على فكرة «الذرة» يقول بعض الباحثين إنها أثرت في الفكر الإنساني بعامة والإسلامي بخاصة .

٢- وأما عن الصين فأناشيدها الدينية ترجع إلى أكثر من ألف عام قبل الميلاد أيضا، ولكن في وقت معاصر لازدهار الفكر الإغريقي القديم نشأ فيها نوع من

الفلسفة ذو نزعة عقلية واتجاه عملي، من أبرز رجاله (لاوتسي ٦٠٤ ق. م) و(كونفوشيوس ٤٧٩ ق.م) وهما من الشهرة بمكان مرموق.

٣- وهناك لدى الشعوب الشرقية الأخرى كالبابليين والآشوريين والعبرانيين -وقد مر بنا اعتراف الأوربيين بكونهم مدينين للفكر العبري بحكم صلته بالمسيحية وإسهامه في الثقافة الغربية- تراث فلسفي قد يغلب عليه الطابع الديني أو الأسطوري، ولكنه مرحلة هامة في تطور الفكر الإنساني، ولا يخلو من أثر على فكرنا المعاصر، ويكفي أن نشير إلى ديانة"الصابئة "وأثرها الذي لا يزال مستمراً إلى اليوم في مناطق مختلفة من العالم العربي.

ولعله مما يكفي لتحقيق غرضنا هنا، وهو بيان أهمية الفكر الشرقي الفلسفي القديم، أن نعرض نموذجين اثنين منه:

النموذج الأول: الفكر الفارسي - زرادشت والزرادشتية:

كان الفرس القدماء يعبدون آلهة عدة بعدد قوى الطبيعة ومظاهرها المختلفة، ثم مالوا إلى تقديس «العناصر الأربعة» أو ما يمثلها، وجرى العامة في عبادتهم على طقوس شنيعة تصل إلى حد تقريب القرابين البشرية. ثم نزعوا في وقت مبكر أيضاً إلى ضرب من «الثنوية» أو عبادة إلهين هما:«أهورا - وديوا»، حتى جاء زرادشت فحاول الارتفاع بهم إلى لون من الوحدانية وإن لم يخل من آثار «الثنوية» القديمة، وعرض مذهباً في الميتافيزيقا والكون والإنسان له قيمة فلسفية عالية، وإن كان قد أخذ شكل الدين وصار زرادشت نفسه نبياً في نظر أتباعه ولدى باحثين، ولكن النصوص التي تعبر عن هذا المذهب لم يتم جمعها كما هي الآن إلا في وقت متأخر حوالي القرن السادس بعد الميلاد وعرفت بـ«الزندافيستا».

ولكثرة الأساطير التي نسجت حول شخصية هذا الداعية الفارسي فقد مال

البعض إلى إنكار وجوده التاريخي، ولكن البحوث الحديثة تؤكد أنه ليس مجرد شخصية أسطورية(١)، وأنه قد عاش فعلاً فيما بين القرنين ٨ - ٦ قبل الميلاد(٢)، والذي يهمنا هنا هو تصوير آرائه في مجالات الفلسفة الرئيسية الثلاث: الميتافيزيقا والطبيعة والإنسان.

(أ) الميتافيزيقا:

ورث زرادشت عن أساتذته فكرتين أساسيتين: أولاهما هي وجود نظام في العالم، والأخرى هي وجود الصراع فيه، ومن ملاحظة النظام والصراع في مجالات الوجود المترامية يتشكل الأساس الفلسفي لمذهبه، ولكن كانت المشكلة التي تواجهه في الحقيقة هي **التوفيق بين وجود الشر والاضطراب في هذا العالم وبين خيرية الإله المطلقة.**

لقد كان أسلافه يعبدون مجموعة من الأرواح الخيرة ردها هو إلى وحدة جامعة أسماها «أهورا مزدا» إله الخير، أما قوى الشر التي تقربوا إليها خوفاً فقد ردها إلى وحدة أخرى أسماها «دروج أهرمان»، ومن ثم فقد انتهى إلى مبدأين للوجود يمكن أن يفسر في ضوئهما ما يجري في هذا العالم(٣).

ولكن هل هي ثنوية متساوية، أي هل أثبت «زرادشت» إلهين متساويين؟ توجد إجابات عدة للباحثين:

١- فمن الباحثين من يقول: إن الثنوية لدى «زرادشت» ليست ثنوية بالمعنى

(١) من هؤلاء الدكتور محمد إقبال في كتابه «تطور الميتافيزيقا في إيران» ص٢، وعليه اعتمدنا في كتابة هذه الفقرة مع استشارة مصادر اخرى

(٢) انظر أيضاً مدكور: دروس- المقدمة في «غلاب: الفلسفة الشرقية ١٨٤.

(٣) إقبال: تطور الميتافيزيقا ٢-٤.

الصحيح، لأن الإله الذي خلق الكون هو «أهورا مزدا»، أما «أهرمان» فلم يكن له عمل إلا إيجاد شبه ظل من الشر لكل خير يخلقه «أهورا مزدا»، وهو وإن كان أزلياً كـ«أهورا مزدا» إلا أنه ليس أبدياً مثله؛ إذ هو سيفني عندما يتغلب الخير على الشر ويفنيه من الوجود[1].

٢- بينما يرى باحث آخر أن «أهرمان» له ضرب من الفعالية في هذا الوجود المؤقت على الأقل، الأمر الذي دعا إلى الإجابة عن السؤال السابق بقوله: "إن نبي إيران القديمة كان موحداً من الناحية الثيولوجية –الدراسات الإلهية- وإن كان من الوجهة الفلسفية ثنوياً".

٣- وهناك من رأى توحيد زرادشت مشوب بالثنوية ، يقول الدكتور إقبال الذي رأى أن مذهب زرادشت هو : " قول بأن مبدأ الشر يمثل جزءاً من جوهر الإله نفسه، وإذن يكون الصراع بين الخير والشر هو صراع الإله ضد نفسه، وقد كانت النتيجة انشقاقاً بين أتباع زرادشت فيما بعد»، ولكنه يضيف بعد ذلك:«وسواء كانت الثنوية الفلسفية لزرادشت يمكن أن تتسق مع توحيده أم لا ، فإنه من المقطوع به أنه من وجهة نظر ميتافيزيقية قد قدم فرضاً ذا مغزى فيما يتعلق بالطبيعة الثنائية للحقيقة، ويبدو أن فكرته قد أثرت على الفلسفة الإغريقية القديمة، وعلى الفكر الفلسفي المسيحي المبكر، ومن خلال التيار الأخير أثرت على الفكر الغربي الحديث".

(ب) العالَم:

فإذا انتقلنا إلى تصور زرادشت للعالَم فإننا نجد أن ثنويته تقوده إلى أن يقسم العالَم أو الموجوداتَ الكونية إلى نوعين أو قسمين؛ أولهما: الموجودات الحقيقية

(١) غلاب: الفلسفة الشرقية ١٨٩.

الخيرة الفائضة عن القوة الخلاقة لروح الخير، والثاني: يتمثل في الموجودات الظلية السلبية أو الهدامة الفائضة عن روح الشر. أي أن الصراع الأصلي بين الروحين المذكورين يعكس نفسه في القوى المتعارضة للطبيعة التي تظل أيضاً في صراع مستمر، وتاريخ الكون إنما هو تاريخ هذا الصراع التقدمي المستمر بين القوى التي تندرج تحت هذا النوع أو ذاك من نوعي الموجودات.

(ج) الإنسان:

والبشر كغيرهم من المخلوقات مشاركون في هذا الصراع الكوني ومن واجبهم أن يكونوا في جانب "إله الخير" الذي سوف يحرز النصر في النهاية، ويقهر روح "الظلام والشر"، وهكذا فإن ميتافيزيقا "زرادشت" كميتافيزيقا "أفلاطون" – تنص على الأخلاق وترتبط بها بشكل عضوي. وهذا الوضع الخاص للجانب الأخلاقي من فكره يفسر الأثر القوي لآرائه الاجتماعية.

ورَأْيُ "زرادشت" في الطبيعة الإنسانية ومصيرها واضح وبسيط فهي في نظره مخلوقة، وليست جزءاً من الإله – كما زعم بعض الكهنة قبله–، ورغم أن لها بداية في الزمن ففي مقدورها الحصول على الخلود الإلهي بالكفاح ضد الشرور في الجانب الدنيوي من نشاطها، إنها حرة في اختيار أحد خطين فقط إما الخير وإما الشر، فإذا اختارت النفس طريق الخير مضت إلى العوالم العليا متحررة من قيود الجسد وملكاته الحسية، محتفظة بقواها الروحية، متدرجة في المقامات التالية:

١. مقام الأفكار الطيبة.

٢. مقام الكلمات الطيبة.

٣. مقام الأفعال الطيبة.

٤. حتى تصل إلى مقام المجد الخالد، حيث تتحد بأصل النور دون أن تفقد شخصيتها[١].

الزرادشتية بعد زرادشت:

وقد تطورت العقيدة الزرادشتية الإيجابية المتفائلة النزّاعة إلى التوحيد -بعد موت مؤسسها- في اتجاهين: أحدهما يميل إلى توحيد خالص، والآخر يميل إلى ثنوية صريحة. وظهرت ديانة "ماني" (٢١٥ - ٢٧٥ م) الذي مال إلى الثنوية المنسوبة إلى زرادشت ومزجها بأفكار مسيحية وغنوصية-باطنية-، فذهب إلى القول بأن الجسم الإنساني -بل العالم المادي كله- شر ينبغي التخلص منه ولو بالموت، والحد من النسل لتقليص مملكة الشر، وهكذا انقلبت الروح البناءة المتفائلة لزرادشت إلى عدمية هدامة متشائمة.

وفي القرن الخامس للميلاد ظهر "مزدك" متأثراً بـ"ماني" إلى حد ما، وإن خالفه تماماً في آرائه الاجتماعية، إذ نادى بشيوعية المال والنساء؛ لأن امتلاكهما هو مصدر الشرور، فإذا أبيحا توقفت الحروب والمظالم والمآسي الاجتماعية. وهي فلسفة عدمية هدامة، ولكن بعكس سلاح التنسك والزهد الذي دعا إليه "ماني". وقد ظلت الزرادشتية بفارس - مع ما طرأ عليها من تحريف وتبديل وتأثر بأفكار وديانات أخرى- حتى جاء الإسلام في القرن السابع فملأ قلوب الفرس وعقولهم[٢].

النموذج الثاني: الفكر المصري القديم:

كشفت البحوث الحديثة عن وثائق وشواهد جديدة تتصل بالحياة الفكرية الروحية للمصريين القدماء، تدل على: **تفكيرهم في الألوهية ونزوعهم إلى التوحيد**، وفي

---

(١) إقبال: تطور ١٠.

(٢) انظر السابق، غلاب: الفلسفة الشرقية ١٩٩ - ٢٠٥.

الخلق وما يتسم به الوجود من توازن ووحدة، وفي الأخلاق والنظم الاجتماعية، ثم في الحياة الأخرى والخلود، الذي كان مطمح أفئدتهم جميعاً، ويتجه أكثر علماء المصريات إلى أن هذه المأثورات الفكرية هي أقدم ديانة معروفة، وأن لها تأثيرها على الفكر الديني القديم كله[1]. ومن هذه الوثائق البالغة القيمة ما يلي:

١-«نصوص الأهرام» وهي النصوص المحفوظة في أهرام الأسرتين الخامسة والسادسة بـ«سقارة»، وتؤلف أقدم مجموعة من الكتابات وصلت إلينا من العالم القديم، وتكشف عن أقدم فصل في تاريخ الإنسان العقلي، وقد كشفت في سنة ١٨٨٠ - ١٨٨١م، ونشرها سنة ١٨٩٠ لأول مرة العلامة «ماسبيرو»، وترجع بواكيرها إلى القرن الثلاثين ق، م.

٢-"نصوص التوابيت" التي كشفت بعد ذلك، وتمثل الفكر في عهد الدولة الوسطى، ونشر منها عدة مجلدات، وقد ألقت ضوءاً جديداً على الفكر المصري القديم[2].

٣-أما "كتاب الموتى" الشهير الذي ترجم إلى لغات عديدة فيمثل مختارات من الأدب الجنائزي كانت منتشرة بصورة شعبية، وهي مأخوذة من نصوص التوابيت والأهرام وغيرها، ويمثل فترة متأخرة نسبياً[3].

هذا بالإضافة إلى منقوشات أخرى ومجموعات من البرديات ونصوص عديدة، لا تزال محل تحقيق المتخصصين ودراستهم بقصد كشف الجوانب الروحية والاجتماعية والعلمية للفكر المصري القديم، وإنه لمن الصعب إعطاء صورة واضحة عن هذا الفكر الذي لحقته تطورات عديدة في مراحل زمنية متطاولة

---

(١) غلاب: الفلسفة الشرقية ٢٥ - ٢٦.

(٢) السابق ١٥، ٣٦٩.

(٣)السابق ١٧، ٢٧١ وما بعدها.

تصل إلى قرابة أربعين قرناً قبل الميلاد، ولذا نكتفي هنا بلمحات سريعة عن بعض الجوانب الأساسية:

(أ) الألوهية:

ولدت الحضارة المصرية في حضن الدين، وفي أروقة الكهنة تطور العلم والفكر، وكان للفرعون صفة روحية أو صلة بالإله. ورغم وجود نزعة إلى التوحيد تظهر في مختلف العصور، فقد عبدت آلهة محلية كثيرة في القرون الأولى أخذت تتوحد في إله قومي، كان يسمو أحياناً إلى مرتبة إله عالمي يعاونه سائر الآلهة.

ففي أسطورة «أوزيريس» مثلاً تقول الأنشودة: «يا أوزيريس يا مولى الأزلية والأبدية ويا ملك الآلهة»[1]. ومن أناشيد «آمون» –كبير الآلهة في عصور لاحقة–: «الإله الجليل الذي يحيَى بالحق.. الأحد الفرد الذي صنع كل ماهو موجود»[2].

ولكن إعلان التوحيد الصريح ومقاومة بقايا التعدد –وإن كان قد اختار قرص الشمس (آتون) رمزاً للإله الواحد– كان على يد «أمنحوتب الرابع – أخناتون» حوالي عام ١٣٧٥ ق.م[3]، الذي حمل في حماس لواء أول دعوة توحيدية في التاريخ المدون خارج نطاق الأديان السماوية والوحى النبوي.

(ب) العالَم:

يعرف المصريون القدماء فكرة شبيهة بتلك التي توجد لدى غيرهم من شعوب الشرق والتي سوف يتبناها بعض فلاسفة الإغريق فيما بعد، وهي أن الأشياء كلها جاءت من الماء، ولكن الماء نفسه وسائر الموجودات هي من خلق الإله الأعلى أيضاً، إذ ورد في بعض النصوص الدينية للمصريين القدماء: "في البدء كان

(١) غلاب: الفلسفة الشرقية ٢٨.

(٢) مدكور: دروس – المقدمة.

(٣) انظر برستد: تطور الفكر ٤٢٧ ومابعدها.

المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان "أتون" وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء"[1].

وفي محاولتهم تصور الخلق أو الصدور يقولون:(إن جميع الآلهة قد خرجوا من فم «رع»)،و«رع» له مكانة عالية في سلم الآلهة لدى المصريين القدماء، ومما ورد عندهم أنه هو الذي خلق كل عناصر الطبيعة وكان أول من نطق بأسمائها[2]. وفكرة «الأسماء» هذه تبدو في نظر بعض المؤرخين أشبه بنظرية «المُثُل»[3]-التي وُجِدت لدى بعض فلاسفة اليونان-، ونحسب أنها أقرب إلى روح الأديان السماوية التي تعرفها المنطقة جيداً، وخاصة إذا كانوا قد أدركوا حقاً «أن الاسم هو كل شيء في الكائن، وأنه لا كائن بدون اسم، وأن الاسم هو الفارق الأوحد بين العدم والوجود.. وأن «رع» كان إذ ذاك ولا شيء معه، لا آلهة ولا أناسي، فقد كان يكفي لإيجاد الإلهِ العنصرَ أن ينطق باسمه فيما بينه وبين نفسه، أو أن يفكر فيه، وأن الفكرة -أو الاسم- لا تمنح الكائن الوجود فحسب بل تحفظ عليه وجوده الدائم[4]».

والعالم يزخر بقوى الخير والشر والصراع بينهما مستمر، وقد شَخّص المصريون قوة الشر أحياناً في شخص «ست» أو غيره، ولكن السيادة والنصر النهائي لقوى الحق والخير كما توحي أسطورة «أوزوريس»الضاربة في القِدَم.

(ج)الإنسان:

الإنسان مؤلف من جسم وروح، وهناك شيء ثالث يدعَي «كا» يشبه فكرة «القرين» أو الملاك الحافظ، والعلاقة بين الجسم والروح لا تنتهي بالموت، وقد اعتقد المصريون دوماً في الخلود، وربما كان هذا أحد أسرار إنجازاتهم الحضارية[5].

(١) كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٢.

(٢) غلاب: الفلسفة الشرقية ٥١.

(٣) السابق.

(٤)السابق: ٥١- ٥٢.

(٥)برستد: تطور الفكر ٢٩٩ وما بعدها.

والحياة الآخرة –وهي أبرز الحقائق في ضمير المصري القديم– ترتبط بالجزاء، ليتميز الأخيار من الأشرار، ونصوص «كتاب الموتى» تؤكد هذه الحقيقة. ويسمح لأصحاب الذنوب الخفيفة بتطهير مؤقت ينضمون بعده للسعداء. ومما يقوله المرء أمام محكمة الآخرة دفاعاً نفسه: «لم أرتكب الظلم في الناس، ولم أقتل ولم آمر بالقتل، لم أكذب، ولا أذكر أني خنت أحداً، لم أعص الأوامر الإلهية، أنا نقِي أنا نقِي»[(1)].

والحس الخلقي المرهف واضح في هذه المعتقدات التي تتضمن أنه إذا دخل الميت أمام محكمة الآخرة، وأنكر أمام القضاة إثماً من آثامه؛ يوزن قلبه في ميزان مقابل ريشة العدالة، للتأكد من صدق قوله[(2)].

وإلى جانب هذا التقدم في الفلسفة الخلقية ظهرت أولى بوادر الفكر الاجتماعي الذي يهتم بعلل المجتمع وما يعتريه من كوارث، ويرى أن للفكر دوراً في إصلاح الأوضاع. إن لم يصل إلى رسم برامج الإصلاح في هذا العصر المتقدم؛ فإنه على الأقل يغري النفوس «بالمثل العليا الاجتماعية». وقد حفظ الأدب القديم المدون على صحائف الحجر وأوراق البردي صورة للحاكم المثالي أو المخَلّص الذي «سبق بقرابة ألف وخمسمائة عام الاعتقاد بظهوره بين العبرانيين».

ولا يتسع المقام هنا لإيراد نماذج من ذلك الأدب ويكفي أن نشير إلى قصة «الفلاح الفصيح» الذي يواجه الموظف الجائر والبيروقراطية الحامية له، ويصل بقضيته إلى الملك، ويحصل على حقه في النهاية إنها – كما يقول «بريستيد»–: (تمثل صيحة من أجل العدالة الاجتماعية، وتقدم مثلاً من أقدم الأمثلة لتلك المهارة الشرقية في وضع المبادئ المعنوية في مواقف مادية، وتحمل في الوقت نفسه نفحة من ذلك الجو الخلقِي الذي كان يشيع بين حاشية فرعون منذ أربعة آلاف سنة).

(١) مذكور: دروس – ق.

(٢)غلاب: الفلسفة الشرقية ٥٨.

إن الروح العلمي لأي مؤرخ نزيه يأبى عليه أن يغفل تلك الأفكار العميقة لحكماء الشرق ومفكريه، في مصر وإيران وغيرهما من البلاد التي لم يسمح الحكماء الإغريق لأنفسهم أن يتجاهلوها، فرحلوا إليها وطلبوا العلم من أهلها وأنتجوا بعد ذلك فكرهم الفلسفي بريئين من عقد التعصب التي ظهرت لدى بعض أحفادهم فيما بعد.

ثانياً: في الغرب

الفلسفة الإغريقية:

عرضنا فيما سبق نماذج من الفكر الشرقي الفلسفي القديم، ولكنه لا يخطر ببالنا قط أن نقلل من أهمية وأصالة الفلسفة الغربية، كما تمثلت بواكيرها في المحاولات العبقرية لقدماء الإغريق، الذين خَطَوا بالتفلسف خطوات فسيحة، وارتادوا مجالات عريضة في الميتافيزيقا والبحث الطبيعي والإنساني، كما صاغوا نظرية واضحة ومحددة في المنطق وأساليب البحث والنظر، وإذا كانت البحوث الحديثة للشرقيين والغربيين على السواء تتجه إلى الاعتراف بِدَيْن هؤلاء الإغريق لزملائهم من فلاسفة الشرق؛ فالحق أن إنتاجهم كان من النضج بحيث احتل مكانه البارز في السياق التاريخي لتطور الفكر الإنساني، وخضع لتطورات ومارس تأثيرات لها مظاهرها الواضحة في المدارس الفكرية اللاحقة في الشرق والغرب حتى الوقت الحاضر.

وأقدم ما وصل إلينا من تراث الفكر الإغريقي «الإلياذة والأوديسة» وهما ملحمتان ترجعان إلى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد، وتصوران العقائد الوثنية الشعبية والمفاهيم السائدة للحياة والأخلاق السياسية والحرب. ولعل ديوان «هزيود» بعد ذلك واسمه «الأعمال والأيام» يعطي تصوراً أسمى للألوهية

والأخلاق، كما أن ديوانه الآخر «أصل الآلهة» يمثل تناولاً أرقى للعلم الطبيعي لا يخلو في الوقت نفسه من الأوهام الأسطورية الشائعة. أما البواكير الحقيقية للتفلسف العقلي فتتمثل في مجموعة من الحكماء يمكننا أن نطلق عليهم «فلاسفة عصر ما قبل (التفلسف الحقيقي)، إذ لا يعدو هذا العصر أن يكون بداية التفلسف والعلم عند اليونان».

أولاً: الفلسفة الإغريقية قبل «سقراط»:

اهتم المفكرون الإغريق في هذه المرحلة بالبحث الطبيعي والتساؤل عن نشأة الكون والعِلّة الأولى لذلك، ونشأت لديهم اتجاهات متعددة في هذا الصدد، تُرَكِّز على:

١- التغير والصيرورة كطابع أساسي للكون.

٢- أو على الثبات والديمومة فيه.

٣- أو على التناسق والعدد.

٤- أو على مزيج من هذه السمات الثلاث.

ومن ثم يمكن أن نميز لديهم حينئذ أربع مدارس فلسفية، لعل أقدمها:

(أ) مدرسة الطبيعيين الأوائل:

وقد أنشاها فريق من الأيونيين –وهم أنجب القبائل اليونانية– بمدينة «ملطية» على شاطئ آسيا الصغرى، ولذا تسمى «المدرسة الملطية» و«المدرسة الأيونية». وقد استوقفتهم ظاهرة التحول والتغير في الأشياء، فحاولوا تفسيرها وردها إلى أصل يمثل «المادة الأولى» لكل الأشياء، بحيث تكون الصورة والأنواع المختلفة حالات تطرأ على هذه المادة الأولى.

ومن أشهر فلاسفة هذه المدرسة:

١- طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق. م):

الذي يعد أول من وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً، وبحثها معتمداً على العقل والملاحظة الواقعية، وذهب إلى أن أصل الشيء هو الماء، وأنه المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تكونت منه كل الأشياء. و"طاليس" يزعم أنه يقرر هذه الفكرة باسم التجربة المعللة بعلل علمية، والحق أن ماذكره مستقى من مصادر شرقية، فقد جاء في التوراة: «في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه». كما سجلت الأسطورة البابلية أنه: (في البدء قبل أن تبنى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر). وورد في قصة مصرية أيضاً: «في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان «أتون» وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء»[1]. ومن المعروف أن «طاليس» زار مصر وجال في أنحاء الشرق، فهل تأثر بالمصادر الشرقية؟، هذا ماتختلف فيه كَلِم المؤرخين.

وعلى أية حال فإن «طاليس» يبرر دعواه ويشرح تكون الأشياء جميعاً من الماء بأن الماء يتخذ أشكالاً مختلفة: «فيتحول بالحرارة إلى بخار، ثم يتساقط مطراً بعد ذلك، وقد يتحول بعد ذلك إلى تراب، كما نشاهد مثلاً -على حد قوله- في تكوين الماء لدلتا النيل، ويعود التراب فيتحول إلى ماء، كما نشاهد في الينابيع الأرضية مثلاً».

وإذا غضضنا الطرف عن سذاجة هذه الملاحظات فقد نتساءل: وما حقيقة القوة التي تؤثر في تلك التحولات أو تحدث هذا التغيير؟! وهل طاليس يثبت إلها أو أكثر، خلق وأوجد، أم هو فيلسوف مادي ينكر وجود إله مفارق للكون المادي؟

(١)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢.

اختلف الباحثون في الإجابة على هذا السؤال، ينسب «أرسطو» إلى «طاليس» عبارته القائلة (إن العالَم حافل بالآلهة)، ولعله يقصد أنه حافل بالنفوس،فالنفس منبثة في العالم أجمع، أي إن المادة حية، والماء حامل لقوة حيوية. كما نسب إلى «طاليس» أيضاً قوله: (إن للحجر المغناطيسي نفساً، لأنه يحرك الحديد، وهذا يدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس)[1].

فهل يعني ذلك أنه يذهب إلى أن المادة تكفي نفسها بنفسها وأن حركتها لا تستند إلى مبدأ مستقل عنها؟ فيكون فيلسوفاً مادياً كما يرى بعض الباحثين[2]. أم أنه كان يقول بوجود عقل لهذا العالَم؟، أم أنه كان يقصد «العقل الإلهي» الذي أوجد الأشياء من الماء؟.

الواقع أننا لا ندري على وجه التحديد هل استطاع «طاليس» أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة: الألوهية أو العقل أو نفس العالم؟[3]، والتفسيرات المختلفة لأقواله لا تخرج عن حدود التخمين والاحتمال.

٢- أنكسيمندريس (٦١٠-٥٤٧ ق.م):

هو تلميذ «طاليس»، وقد رأى: **أن الماء لا يصلح كمبدأ أول، لأن الحار والبارد سابقان عليه، فدعا المادة الأولى «باللامتناهِي»**، وهي لا متناهية في نظره من حيث الكيف ومن حيث الكم أيضاً؛ فمن حيث الكم هي لا محدودة، ومن حيث الكيف هي لا معينة، وكانت هذه المادة الأولى تحتوى كل الأضداد في البدء مختلطة متعادلة، (ثم انفصلت بحركة المادة. ومازالت الحركة تفصل بعضها

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٣.

(٢)غلاب الفلسفة الإغريقية ١: ٣٨.

(٣) أبو ريان: تاريخ الفلسفة ٤٦.

من بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها). فتفسيره لتكوين الأشياء إذن تفسير يميل إلى القول باجتماع العناصر وافتراقها بواسطة الحركة، وبلا تأثير علة فاعلية مستقلة ودون غائية أو هدف، ونظريته القائلة باللامتناهِي تنعكس على تصوره للوجود، حيث يمده إلى غير حد في المكان وفي الزمان، فيرى **أن العوالم لا تعد ولا تحصى، وأن الحركة الوجودية مستمرة في «دور أزلي يتكرر إلى ما لا نهاية»**.

ويمكن أن نتساءل ما أصل هذه الحركة وعلتها؟، ومن أين جاءت هذه المتناقضات التي يشتمل عليها ويزخر بها هذا اللامتناهِي المبهم، الذي يقول به«أنكسيماندريس»؟، هل هناك مبدأ قبله؟. يقول بعض الباحثين لا يصح أن يسمي (اللامتناهِي) مبدأ بالمعنى الذي فهمه«طاليس» (أي ما منه تتكون الأشياء، ولكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية للتطور العام)[1]، ونحسب أنها إجابة غير مقنعة، وعموما فإن قضية الإله الخالق غير واضحة في فكر أنكسيمندريس.

٣- أنكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٤ق.م):

هو تلميذ «أنكسيمندريس»، **ولكنه عاد لاتخاذ موقف مشابه لـ«طاليس» في مسألة المادة الأولى(وإنْ خالَفَه في إرجاعها إلى «الماء» إذ رأى أن هذا الشيء هو «الهواء»**، فهو لا متناه، ويحيط بالعالم، ويحمل الأرض، وتحدث منه الموجودات بالتكاثف والتخلخل، فإنّ تخلخلَ الهواءِ ينتج النارَ وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية كالكواكب والنجوم، وتكاثف الهواء ينتج الرياح فالسحاب فالمطر. وتكاثف الماء ينتج التراب «الطمي في الأنهار» فالصخر)[2].

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ١٦

(٢) السابق.

وكما اختلفت نظرات الباحثين في سابقيه وهل هما مثبتان للإله الخالق أم لا؟ فقد اختلفت نظرتهم كذلك إلى أنكسيمانس في قضية إثبات الإله الخالق ؟

فقد اختلف المؤرخون في تفسير ما يقصده بالمبدأ الأول (الهواء) فذهب بعضهم إلى أنه يقصد (الله)، حيث يلصق صفة الألوهية بالهواء، كما فعل «الشهرستاني» مثلاً. وقال آخرون: إنه لا يقصد بالهواء إلا ظاهرة طبيعية بحتة[1]، **وهذا هو الأقرب**، فقد جرى الرجل فيما يبدو علي تقاليد (المدرسة الملطية) التي اعتبرت المادة قديمة حية متحركة بذاتها، تتحول في صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية، وهذا ما سنجده عند آخر رجال هذه المدرسة الذي نشأ في «إفسس» وانتقل إلى «ملطية» وهو:

٤- هيراقليطس (٥٤٠- ٤٧٥):

قال «هيراقليطس» أيضاً بالمبدأ الأول، ولكنه يراه في «النار» التي تصدر عنها كل الأشياء، وليست هي النار التي ندركها بالحواس، بل هي نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية، ويرى أنها:(نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية، هي حياة العالم وقانونه، إذا وهنت صارت ناراً محسوسة، وإذا تكاثف بعض النار صار بحراً، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً، فإذا ما ارتفعت عن الأرض والبحر الأبخرة وتراكمت سحباً التهبت وانقدحت منها البروق وعادت ناراً، أما إذا انطفأت السحب فإنها تكون العاصفة، وتعود النار إلى البحر وهكذا دواليك). فالأشياء في تغير متصل، والتغير هو قانون الوجود، والاستقرار موت وعدم، «وأنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، والصراع أبو الأشياء كلها، لولا المرض لما اشتهينا الصحة ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الشر لما كان الخير، والعالم هكذا مستمر من

---

(١) غلاب: الفلسفة الاغريقية ٤٨ – ٥١.

الأزل لا يخضع إلا لتلك النار العالمية»[١].

وتقوم فلسفة «هيراقليطس» علي دعامتي وحدة الوجود والتغير، فكان له تأثيره في السوفسطائيين -الذين يشوبون الحق بالباطل- فيما بعد، لأن وحدة الوجود تعني أن شيئاً واحداً بعينه موجود، وأن التغيرات مجرد مظاهر تطرأ على ذلك الشيء الواحد.

و الخلاصة : فإن المدرسة الملطية تعد هي المؤسسة للمدرسة الطبيعية.

(ب)المدرسة الفيثاغورية :

ينبغي قبل الحديث عن الفيثاغورية أن نلقِي الضوء على إحدي النِّحَل الدينية التي أثّرت فيها وهي «الأورفية» -نسبة إلى «أورفيوس»-، والتي تتكون من أفكار دينية قريبة الشبه بالنِّحَل الشرقية، وخاصة «الزرادشتية» والمذاهب الهندية.

أهم مبادئ المدرسة الأورفية:

١-الإنسان عندها: مكون من عنصرين متعارضين.

٢- يحتوي على مبدأين: مبدأ الشر ومبدأ الخير.

٣- الجسد بمثابة القبر للنفس.

٤- هذه الدنيا ليست إلا امتحانا.

٥- ينبغي على الإنسان انتظار الأجل المحدود، فتلك إرادة الآلهة.

٦- بناءً على ماسبق اعتبرت هذه المدرسة أن الإنتحار كفر.

٧- من مبادئ هذه المدرسة أنه سيأتي اليوم الذي تعيش فيه النفس حياة روحية في العالم غير المنظور.

---

(١) السابق ٧٠ – ٧٧ وانظر ريفو: الفلسفة اليونانية ٥٩ – ٦١.

٨- قبل أن يصل الإنسان إلى كماله لابد من تطهيره عن طريق رحلة «التناسخ» في الموجودات المتفاوتة في سلم الكمال، وقد رُوِي عن «فيثاغورث» زَعْمه أنه متجسد للمرة الخامسة.

٩- تؤمن «الأورفية» بالعدالة الإلهية.

١٠- تؤمن الأورفية كذلك بالعالم الروحاني.

١١- توجب الأورفية بالطهارة ولها طقوسها الخاصة لتحقيقها .

عموما فكان لل«أورفية» تأثيرها القوي في «فيثاغورث»، بل وفي «سقراط» و«أفلاطون»، حيث يمكن القول بأنها وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية علي أيديهم[(١)].

فيثاغورث(٢٧٥ – ٧٩٥ ق.م)

١- ولد فيثاغورث في (ساموس) لأبوين إغريقيين .

٢-بعد أن ناهز الأربعين انتقل إلى ايطاليا الجنوبية.

٣- أنشأ فرقة دينية من المهاجرين اليونان والأجانب تشبه «الأورفية»، وسميت مدرسته بالفيثاغورية.

٤- وُصِف بالفضل والعلم، وقد تعلّم علي يديه «انكسماندر».

٥- ذاع عنه أنه يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة[(٢)].

٦- صبغه بعض علماء المسلمين بالصبغة الدينية فقد قال عنه «الشهرستاني» :

(من أهل «سامبا».. وكان في زمن سليمان النبي ابن «داود» عليهما السلام، وقد أخذ (الحكمة) من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين)[(٣)].

---

(١) انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ٨ ومحمود قاسم (النفس والعقل).

(٢) أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٢، فروخ: العرب والفلسفة اليونانية ٤٢.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ٢ / ٧٨.

٧- وصف فيثاغورث نفسه بأنه محب الحكمة (أي فيلسوف) وليس حكيماً، لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة[١].

المدرسة الفيثاغورية:

١- كانت المدرسة الفيثاغورية تشبه في عقائدها المدرسة الأورفية.

٢- التزم أصحابها بالآداب الفاضلة.

٣- كان لأصحابها طريقة خاصة في المأكل والملبس والصلاة والرياضة البدنية.

٤-قيل عن هذه الجماعة إنها كانت سرية (يتعارف أفرادها بإشارات خاصة، ويتعهدون بكتمان تعاليمها الدينية والعلمية[٢]، ولكنها تسربت واندمجت بالثقافة اليونانية.

٥- قد كان للمدرسة الفيثاغورية وجهان: أحدهما رياضي خاص بالقلة من أتباع المدرسة، وآخر ديني وأخلاقي للعامة[٣].

٦- كانت عقيدة «التناسخ» هي المحور الذي تدور عليه مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية، ولم تكن عندهم مجرد مذهب نظري وإنما تتطلب من الأتباع اتخاذ سلوك خاص في الحياة، وقد تبين لنا تأثر الفيثاغورية بالأورفية، فهما يتفقان في عقيدة التناسخ، حيث الغاية منها هو سلوك طريق التطهير سعياً للوصول إلى مقام السعادة الأعلى، ولكن وجه الاختلاف بينهما (أن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص ٢٢.

(٢) كرم: تاريخ الفلسفة ٢١.

(٣) الأهواني : المدارس الفلسفية ص ١٧، فروخ: العرب والفلسفة ٤٦ – ٤٨.

عند الأورفيين، من حيث إنها تتخذ طابعاً عقلياً أخلاقياً عند الفيثاغوريين)[1].

من الناحية العلمية:

٧- أما آراء المدرسة العلمية فتتلخص في قولها: بأن «الأعداد» هي مبادئ الأشياء جميعاً وأصول طبائعها. وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو التوافق أو الانسجام الذي استخلصوه من دراستهم للأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما يسودها من توازن عجيب، وما لها من قوانين ثابتة صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب، فرأوا أنه أشبه بالأعداد منه بالماء أو النار أو التراب التي قالت بها المدرسة الأيونية، فالعالم في الحقيقة عدد ونغم.

ملاحظة :

كان لهذه المدرسة أثرها في تاريخ الفكر الفلسفي حيث ظل التفسير الرياضي للكون سائداً حتى زمن «أفلاطون»، والسبب في ذلك أن الرياضيات علوم يقينية مؤسسة علي البديهيات الفطرية في العقل، مثل «بديهية المساواة، وبديهية الكبر والصغر، أي أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأن الكل أعظم من الجزء... وقد استمر هذا التيار الذي يعتقد في فطرية البديهيات الرياضية منذ زمن «أفلاطون» حتى «ديكارت» و«كانت» و«رسل»في الوقت الحاضر".

الخلاصة: تعتبر المدرسة الفيثاغورية هي المؤسسة للعلم الرياضي – القائم على الرياضيات.

(ج) المدرسة الإيلية:

تنسب هذه المدرسة إلي «إيليا» وهي مدينة بناها «الأيونيون» الهاربون من وجه

(١) أبو ربان: الفلسفة اليونانية ص ٥٦.

الفرس إلى الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠ ق.م، ومع أن هذه المدرسة تنسب أيضاً إلى «بارمنيدس» باعتباره الممثل الحقيقي لها، إلا أنه ينبغي البدء بآراء أستاذه «أكسانوفان» الذي سافر إلى "إيليا" قبل سفر "بارمنيدس" إليها وأعلن أصل المذهب، الذي يتمثل في أن العالم موجود واحد، لا بالمعني الذي يقصده «الملطيون» حين فرضوا موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو ناراً) ثم استخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة، بل بمعنى أن العالم طبيعته واحدة ساكنة.

فلاسفة هذه المدرسة:

١- أكسانوفان (٥٧٠-٤٨٠ ق.م)

١-درس أكسانوفان آراء المدرستين الملطية والفيثاغورية وانتقدهما بطريقة تعبر عن إيمانه بحرية الفكر ونزوعه إلى النقد المرّ.

٢- عُرِف أكسانوفان بسخريته اللاذعة من عقيدة «التناسخ» عند الفيثاغوريين، وكذلك الاعتماد على مجرد القوة البدنية ، فقد قال ساخراً ذات يوم من تكريم الناس للمصارعين: (إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيل). وفي تهكمه بعقيدة التناسخ رُوي عنه: (أنه مر ذات يوم برجل يضرب كلباً فأخذته الشفقة، فصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا إنه نفس صديق لي ولقد عرفته من صوته)[١].

٢- بارمنيدس (٥٤٠- ؟ ق.م)

١- يقال إنه تلميذ "أكسانوفان" .

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧.

٢- قال: إن الماء الهواء والعدد لا تصلح أن تكون أصلاً للأشياء، وقال: إنها متغايرة في الظاهر ولكنها في الحقيقة تتفق في صفة الوجود الذي هو الحقيقة الثابتة وراء التغيرات، وهو الوجود الدائم الذي هو وحده الموجود. أما اللاوجود فلا يُدْرَك لأنه عدم مستحيل لا يتحقق أبدًا. والفكر قائم على الوجود، ولولا الوجود لما وجد الفكر. ولهذا فإن الوجود أزلي لا يتغير ولا يفني.

٣- بناءً على ماسبق اشتهر "بارمنيدس" بأنه فيلسوف الثبات على عكس "هيراقليطس" الذي يعد فيسلوف التغير والصيرورة.

٤-بناءً على ماسبق أيضاً فقد اعتمد "بارمنيدس" أن ما أسماه "الوجود الدائم" هو أصل الموجودات وهو كما سبق ثابت لايتغير ولايفنى بل هو أزلي أبدي.

٥- يتصور "بارمنيدس" الوجود الكامل غير المنقسم على شكل كرة مادية واحدة غير منقسمة.

٦- تجاوز "بارمنيدس" في تصوره عالم الظواهر والأعداد والأشكال لكي يبلغ الموضوع الأول للعقل وهو الوجود.

٧- حدد "بارمنيدس" لأول مرة مبدأي الذاتية وعدم التناقض، وجعلهما أساس العقل الذي لا يتزعزع، وذلك في الوقت الذي كانت أفكار (هيراقليطس) تهدد هذين المبدأين بالخطر الشديد[(١)].

٣-«زينون» (٤٨٧ - ؟ ق.م)

١- "زينون" من تلامذة «بارمنيدس».

٢- تصدى "زينون" للفيثاغوريين وغيرهم ممن سخروا من القول بالوحدة المطلقة والسكون المطلق.

---

(١) السابق: ص ٣٠.

٣- قام " زينون" بوضع علم الجدل، وكانت حججه المشهورة (كحجة أَخْيَل –بطل أسطوري عند اليونان يتميّز بالسرعة والقوّة- والسلحفاة) التي تبغي بيان استحالة الحركة واستحالة الكثرة –كانت تلك الحُجَج داعيةً لتحليل الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهائية عند «أفلاطون» وبالأخص عند «أرسطو» فيما بعد.

الخلاصة:

ولئن كانت الفلسفة اليونانية –على يد فلاسفة المدرسة الملطية- تعد مؤسسة «للفلسفة الطبيعية»، و"للعلم الرياضي" علي يد الفيثاغوريين، فإنها بالمعني نفسه تعد المدرسة الإيلية هي المنشئة لما «بعد الطبيعة» على يد «أكسانوفان» و«بارمنيدس» وتلاميذهما من رجال المدرسة «الإيلية».

(د) الطبيعيون المتأخرون:

رجع رجال مدرسة " الطبيعيون المتأخرون" - الذين أتوا بعد المدرسة الإيلية -**رجعوا بالاتجاه الفلسفي إلى العلم الطبيعي أو معالجة المسألة الطبيعية علي يد «أنباذوقليس» و«أنكساغوراس» و«د يموقريطس»**. وقد تأثر رجال مدرسة " الطبيعيون المتأخرون" بالمدرستين «الإيلية» و«الفيثاغورية».

اشترك رجال مدرسة " الطبيعيون المتأخرون" في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية، وإنكار التحول من مادة إلى أخرى، وأن الأشياءَ تأليفاتٌ مختلفة من أصول ثابتة. وافترقوا في تصور هذه الأصول التي تتكون منها الأشياء، وفي طرائق انضمامها وانفصالها [١] وفي إثبات الموجود للعاقل المفكر وراء هذه التشكلات.

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص ٣٠.

رجال مدرسة " الطبيعيون المتأخرون"

١- «أنباذوقليس»(٤٩٣ - ٤٣٣ ق.م)

اختلف الباحثون في شخصية " أنباذوقليس "

أ-فشخصيته دعت البعض إلى افتراض تأثره بتعاليم دين سماوي حيث يقال عنه أنه كان قوي العاطفة الدينية، واستخدم علمه في سبيل الخير، فكان الناس يسألونه أن يهديهم طريق الصلاح، وعُرِف بعطفه علي الشعب وسعيه لتحقيق المساواة، وبذل ماله في الإحسان، وبرحلاته في أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية يؤدي نفس الرسالة، ولذا يقول عنه «الشهرستاني»: إنه دقيق النظر في العلوم، وكان في زمن (داود) النبي عليه السلام مضى إليه وتلقى منه العلوم، واختلف إلى (لقمان) الحكيم واقتبس منه الحكمة، ثم عاد إلى بلده يونان وأفاده[١].

ب - بينما يرى باحثون آخرون أنه كان وثني المعتقد، وأن العناصر الأربعة مع مبدأي المحبةوالكراهية هي الآلهة في نظره[٢]، والأجدر بنا أن ننظر في فكره على أنه فيلسوف فحسب.

فكر " أنباذو قليس" الفلسفي:

١-حاول "أنباذوقليس" التوفيق بين آراء كل من "برمنيدس" و"هيراقليطس" وبين آراء المدرستين "الملطية" و"الإيلية" بعامة، مع لمسة فيثاغورية.

٢-وصف "أنباذوقليس" الوجود بأنه لا يزيد ولا ينقص.

٣-ذكر "أنباذوقليس" أن الوجود مكون من ذرات،وقد يعتبره البعض واضعاً للمبدأ الذري[٣]. وقد أسلفنا فيما سبق أن الفكر الهندي أيضاً يحوي نظرية في التفسير الذري للعالم.[٤]

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ٢ / ٧٢.

(٢) كرم: الفلسفة اليونانية ٢٦ فروخ: العرب والفلسفة ٦١

(٣) نديم الجسر: الإيمان بين الفلسفة والدين ٣٤

(٤) راجع ما سبق ص ١٠٩

٤-أكد "أنباذوقليس" على أن التغير أو الصيرورة عبارة عن تغير الصورة، فهو يرى أن الأصول الأولى للأشياء هي العناصر الأربعة -الماء والنار والتراب والهواء-، وهي في اجتماعها لا يتحول أحدها إلى الآخر، ولكنه مجرد اختلاط من أجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة[1]، وباجتماع هذه العناصر وافتراقها بناء على مبدأي المحبة والكراهية تتكون الأشياء المختلفة، ولكنه لا يحدد طبيعة كل من المحبة والكراهية.

وبناءً على هذا فقد عده البعض: المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء، وذلك أنه تكلم عن ارتباط عناصر العالم المادي فيما بينها بنسب رياضية محددة.

٢- «ديموقريطس» (٤٧٠-٣٦١ ق.م):

١- تطورت النظرية الذرية على يدي "ديموقريطس".

٢-ذهب "ديموقريطس" إلى أن الكون يتألف من عدد لا يتناهى من الذرات المتشابهة والمتجانسة في طبيعتها، والمختلفة من حيث الحجم والشكل فقط.

٣-ذكر "ديموقريطس" أن الذرات تتحرك بذاتها في خلاء لا نهائيّ، فتتقابل على أنحاء لا تحصى وتتشابك في مجاميع مختلطة هي الأجسام المرئية.

٤-ذكر "ديموقريطس" أن الاختلاف في صفات الأشياء يرجع إلى اختلاف تلاقي الذرات وتألفها،أو اختلاف الجواهر المكونة لها شكلاً ومقداراً ووزناً -أي من حيث ترتيب بعضها مع بعض-.

٥- زعم "ديموقريطس" أن ذلك الاجتماع والتفرق يتم آلياً، دون أن يكون وراءه مفكر عاقل يحرك الأشياء ويدبرها، وإنما يتم تحركها وتلاقيها آلياً نتيجة ضرورة عمياء، (فهو منكر لوجود إله خالق).

(١) السابق.

عيوب فلسفة "ديموقريطس":

١- من بين الثغرات في نظرية: "ديموقريطس" زعمه أن حركة الذرات لا تتم بفعل فاعل وإنما هي ناجمة عن ضرورة عمياء.

٢- ومن الثغرات قوله إن الذرات متجانسة في طبيعتها، وإذن فكل ما بين الأشياء من اختلاف سيرتد إلى اختلاف كمي فحسب[١].

ولعل مذهب الرجل الثالث من رجال هذه المدرسة يتلافى هذه الصعوبات، وهو:

٣- «أنكساجوراس» (٤٩٩ - ٤٢٩ ق.م):

١- مذهب انكساجوراس ذري أيضاً، ولكن الذرات التي يقول بها جواهر متنوعة في أنفسها -وليست متجانسة في طبيعتها كما يرى «ديموقريطس»- وهي تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوته فتحدد له نوعه بحسب الطبيعة الغالبة عليها، وقد دعاه إلى ذلك فيما يبدو أمران: أولهما أن الأشياء متباينة في الحقيقة على نحو معقد ولا يمكن تفسير اختلافها بمادة واحدة أو بضع مواد، والأمر الثاني اضطراره لتفسير تحولها بعضِها إلى بعض،مع الاحتفاظ بتباينها، فمثلاً الخبز والماء ينميان جميع أجزاء الجسم من دم ولحم وعظم وشعر، فلابد أنهما يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية إلخ[٢].

٢- يختلف انكساجوراس عن "ديموقريطس" من ناحية أخرى إذ يقول بالعقل علة لحركة هذه الذرات وللنظام الذي يبدو فيما يتكون منها،ويصف هذا العقل

---

(١) كرم الفلسفة اليونانية ٣٩-٨ - ٤١.

(٢) يوسف كرم:الفلسفة اليونانية ١٩.

بأنه بسيط مفارق للطبائع كلها، عليم بكل شيء، قدير على كل شيء، محرك لما عداه[1]. وإذن فليست حركة هذه الذرات -وإن كانت قديمة أزلية- حركة ذاتية أو خاضعة لضرورة عمياء كما يُنْسَب لـ«ديموقريطس»، وإنما هي من فعل «العقل». ولكن «أنكساجوراس» عندما شرع في البحث التفصيلي لم يبين أثر هذا العقل في تكوّن الأشياء المختلفة.

٣- من آراء انكساجوراس أن الشمس والكواكب ليست إلا أحجاراً ملتهبة، وقد صدم هذا مشاعر أهل أثينا الذين كانوا يعتقدون أن كل ما هو سماوي فهو إلهي، فاتهموه بالإلحاد، مما اضطره إلى تركها عائداً إلى موطنه «أيونية».

٤-قدم "انكساجوراس" بعد أن قدم فلسفة تجمع بين العلم الواقعي والنظر الفلسفي الدقيق.

٥- كانت فلسفة "انكساجوراس" موضع التقدير من «سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو» المثلين الحقيقيين لنضج الفكر الإغريقي وازدهاره.

ظهور السفسطة والسوفسطائيين:

قبل أن يظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو تعرض الفكر اليوناني **لمحنة السفسطة والسوفسطائيين الذين كانوا يشوبون الحق بالباطل، والذين تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق، واتجروا في التعليم والتدريب على الجدل، ونادوا وعلى رأسهم «بروتاجوراس» بأن الإنسان الفرد هو مقياس كل شيء**[2]، فكانت آراؤهم ومواقفهم نكسة للفلسفة ومناهج العقل، الأمر الذي أدى برد الفعل إلى ظهور «سقراط».

---

(١) السابق.

(٢) السابق: ٤٦.

ثانياً: الفلسفة الإغريقية ابتداءً من «سقراط» ومن بعده:

١- «سقراط» (٤٥٠ - ٣٩٩ ق.م):

جاء «سقراط» (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) خصماً عنيداً للسوفسطائيين وأخذ على عاتقه الرد علي أباطيلهم بكل الوسائل، بما في ذلك مجادلة الناس في الأسواق وعلى قارعة الطريق، وقد عرّضته مواقفه للمحاكمة، وصدر الحكم بإعدامه، فتقبل هذا الحكم بصدر رحب وهدوء عجيب[1] كأنما قد أحس باكتمال رسالته في الدفاع عن الحقيقة التي كاد يقضي عليها عبث السوفسطائيين.

وفي رواية (السحب) لـ«أرستوفانيس» -الذي كان خصما عنيدا لـ«سقراط»- نقرأ إتهامه إياه «بالكفر بآلهة المدينة»[2]، وهوما ورد في عريضة المحاكمة من أنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرها، ويفسد الشباب. ونحن نعلم أن الأساطير الذائعة لدى العامة كانت تَنْسِب للآلهة مختلف الشهوات والأهواء وكان «سقراط» يرفض ذلك إذ **الدين الصحيح عنده يقوم على الضمير النقي والعدالة الإلهية**، وقد واجه قضاته بقوله: إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح بتعاليمه ونصائحه، راغباً في هدايتهم غير راغب في أعراض الدنيا، وأنه يتقبل الحكم عليه في كلتا الحالتين بصدر رحب، وإذا صدر الحكم بموته فإنه لا يخشي الموت ولا يعتبره شراً، بل يرى فيه الخير كل الخير، سواء افترضناه سباتاً أبدياً أم بعثاً لحياة جديدة.

وكان همّ «سقراط» أن يوقظ العقول ويوجهها للبحث عن الحقيقة وعدم الاستسلام للتقليد والكسل العقلي، ويؤكد أن لكل شيء حقيقة يمكن كشفها بالعقل، وقضي حياته يُعَلّم أبناء «أثينا» وخاصة شبابها كيفية البحث عن حقائق الأشياء.

---

(١) أنظر أبوربان: تاريخ الفكر الفسفي ص ١١٠.
(٢) السابق: ص ٥٤.

وهكذا نجد أن «سقراط» أخذ على عاتقه هدم حركة «السفسطة» **فابتكر بذلك الفلسفة الروحية الإنسانية**[1] القائمة على التساؤل والبحث العقلي المنظم، فاستحق ثناء أرسطو فيما بعد لكونه «**أول مَن طلب الحدّ الكليّ –أي التعريف– طلباً مطرداً، وتوصل إليه بالاستقراء**»، وإنما يقوم العلم علي هاتين الدعامتين يُكْتَسَب الحَدّ بالاستقراء، ويُرَكّب القياس بالحدّ، فالفضل يرجع إليه في هذين الأمرين.

ولم يهتم سقراط في فلسفته بالطبيعيات والرياضيات، لأن اهتمامه انحصر في النظر في الإنسان، و لذا اشتهر عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض.
أما هو فكان يقول عن نفسه: (إنني أحترف حرفة أمي –وكانت قابلة– غير أنني أستقبل الذراري العقلية)، وقد استولد الرجل أذهانَ معاصريه أفكارًا جليلة حول النفس والفضيلة والعدالة والدين وغيرها[2]، ويكفيه أنه قَبِل أنْ يُقَدّم حياته فداءَ رسالتِه، **وكان أنجب تلامذته «أفلاطون»**.

٢ ــ **«أفلاطون»** (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م:

ولد وتثقف في «أثينا» وأعجب بـ«سقراط» أستاذه ولزمه وحزن عليه عندما أعدم، فغادر «أثينا» **وأخذ ينظر نظرة جديدة إلى السياسة والد يمقراطية التي كان يعدها مسؤولة عن محاكمة أستاذه والحكم عليه، وآمن بأن الحكومة العادلة لا تقوم بلا تمهيد سابق لها في التربية والتعليم، «فقضى حياته يفكر في السياسة و يمهد لها بالفلسفة»**[3].

---

(١) السابق ١٢٣.
(٢) قاسم: دراسات، في النفس و العقل ١٣ / ٢١.
(٣) يوسف كرم تاريخ الفلسفة ٦٣.

وكما عُرِف أستاذه «بحواره السقراطي» فقد: **أبدع هو في عرض الفلسفة أسلوباً يمكن أن نسميه «بالمحاورة الأفلاطونية»، وتتألف من ثلاثة عناصر متفاوتة هي: الدراما والمناقشة والشرح المرسل،** مُعَيّناً فيها الزمان والمكان وسائر الأحوال، مصوراً الأشخاص أدق تصوير. وأهم أشخاص محاوراته هو «سقراط» الذي يلتف حوله السوفسطائيون والفلاسفة والسياسيون والشعراء... إلخ. **وقد بقي من محاوراته ثمان وعشرون، من أهمها: «الجمهورية» و«النواميس»،** وفي خلالها تأتي آراء «أفلاطون» حسب المواقف، كما يغلب على بعضها أفكار «سقراط» وغيره من السابقين... وقد حاول الباحثون المحدثون ترتيبها حسب زمان تأليفها على وجه التقريب.

وقد استخدم «أفلاطون» منهج الجدل بمرحلتيه الصاعدة والنازلة، وهو عبارة عن المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول، أي من العلم بالمحسوسات المتغيرة إلى العلم بالمبادئ الأولى والحقائق الثابتة، وهو ما سمّاه بعالَم (المثُل)، والذي يصل إليه العقل بعد إدراك العلوم الجزئية والمحسوسات المتغيرة. ثم ينزل منه إلى هذه العلوم الجزئية يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها. والجدل منهج وعلم يجتاز مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[1].

وسنكتفي بعرض فكرة واحدة -ولكنها أساسية- من فلسفة «أفلاطون» محيلين على مؤلفات «أفلاطون» -التي ترجم كثير منها إلى العربية- لكي يلم الدارس بنظرياته في الميتافيزيقيا والطبيعة والإنسان. وهذه الفكرة هي:

فكرة «المثُل»:

يرى «أفلاطون» أن الاقتصار في المعرفة على شهادة الحواس يؤدي إلى نتائج غير صحيحة، ومن ثم فإنه ينبغي على النفس أن ترتقي من سجن جهلها إلى العالم العقلي

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ٦٤-٦٨.

الأعلى عالَم «المثل»، ويضرب على ذلك مثلاً أسطورة الكهف، التي يقول فيها:

تَصَوّرْ طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل، يدخله النور من باب في طوله، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظافرهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم، فاضطرتهم إلى الجمود والنظر إلى الأمام فقط، لحيلولة الأغلال دون التفاتهم، ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة، في موضع أعلى من موقفهم، وأن بينهم وبينها جداراً منخفضاً، وتصور أن أناسا يمشون وراء الجدار، حاملين تماثيل بشرية وحيوانية، فهؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي أحدثها اللهيب المشتعل وراءهم، أوليست معرفتهم بما يمر أمامهم من الأشياء محدودة بحسب ما يرونه؟

لنفرض أن أحدهم حُلّت أغلاله ونهض واقفاً ووجد أن عينيه تتألمان لأن النور بهرهما، فعجزتا عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها فيما سلف ولكنه بدأ يرى شيئا غير الظلال، فهو الآن أدنى إلى الحقيقة منه قبلاً، لأنه اتجه نحو ما هو أكثر يقينية ووضوحاً.

وإذا اضطر إلى إبداء رأيه في تلك الظلال ومجادلة الراسفين في القيود أفلا يصير موضوع اتهام منهم أنه صعد سليم النظر وعاد عليله؟.

وبتطبيق هذا المثال الخيالي بأجمعه.. على حالتنا السالفة، مفسرين السجن بمحدودية العالم المحسوس، واللهب المذكور بنور الشمس الساطع، ومقابلين الصعود إلى سطح الأرض ورؤية ما عليها من الأشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها، إلى العالم العقلي الأعلى[1]، يمكننا أن نفهم –إلى حد ما– نظريته في المعرفة.

(١) جمهورية أفلاطون: ترجمة حنا خياز ص ١٨٧ و ما بعدها.

فإذا استعنا بمنهجه الجدلي السالف الذكر لتفسير نظريته في «المعرفة»التي ترتكز على «نظرية المثل» لتَبَيّن لنا أن القول بـ«المُثل» المفارِقة الموجودة وجوداً عينياً في عالم الثبات ضرورةٌ حتمية تفرضها المقارنة بين الماهيات والمحسوسات، وبيان ذلك أن النفس أثناء مكابدتها للتجربة الحسية تتوصل إلى حقائق ثلاث:

أولها: أنه لابد لاستمرارنا في التجربة من مبدأ ثابت، والمحسوسات غير ثابتة إذ تتكون وتفسد.

ثانياً: أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها.

ثالثاً: أن الماهيات معقولات صرفة حاصلة في العقل من موجودات ضرورية لا من المحسوسات، وبذلك تؤمن النفس «بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله»[1].

وهكذا نرى أن نظرية «المثل» عند «أفلاطون» تُعبِّر عن الصورة الأولى للمذهب العقلي في المعرفة، فإن المعرفة العقلية عنده -أو كما يسميها المعرفة بالصور- سابقة على التجربة الحسية، لأنها تتم بواسطة تذكر الحياة السابقة للنفس قبل اختلاطها بالبدن وتعلقها بالحواس، أي بعبارة أخرى: إن المعرفة عنده تنتقل من الإحساس -أول مراحل المعرفة-، إلى الظن، ثم إلى العلم الاستدلالي، ثم إلى التعقل المحض. الأول: الإحساس، وهو إدراك عوارض الأجسام. والثاني: الظن، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك. والثالث: الاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع: التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة.

(١) يوسف كرم تاريخ ٧٣.

لقد حاول «أفلاطون» بنظرية «المثل» أن يصل إلى السببية الحقيقية للأشياء، وهي المشكلة التي لم يستطع حلها الطبيعيون الأوائل، فأوجد هذا المبدأ الأساسي، «إن علة الشيء الجميل هو الجمال في ذاته، أي: مثال الجمال، وليس هناك علة أخرى سوى هذا»، أو بمعنى أدق إن العلة الحقيقية لكل شيء «هو مشاركته في مثاله، فبالجمال بالذات تكون الأشياء الجميلة جميلة، وبالكبر بالذات تكون الأشياء الكبيرة كبيرة».

ونظرية «المثُل» تتضمن القول بوجود النفس قبل اتصالها بالبدن، لأن القوة الروحية هي التي تعقل «المثُل«أو بالأحرى تتذكرها، وإذن فللإنسان نفس، وقد خصص «أفلاطون» محاروة (فيدون) للتحدث عن «النفس» لإحساسه بخطورتها ووجوب بحثها، مقدماً عدة أدلة على خلودها.

وقد آمن «**أفلاطون**» بوجود وجود الصانع في الكون، واعتبره العلّة الفاعلة فيه، فهو الذي ينظم المادة ويطبع فيها الصور، وهذه قضية لم يتابعه فيها تلميذه «أرسطو» وإن كان للموجود الأول مكان في فكر«أرسطو» إلا أنه ليس في هذا الموضع كما يتبين بعد.

إن «أرسطو» انتقد نظرية أستاذه «أفلاطون» في المثل نقداً شديداً، وانطوت نظرية «أرسطو» في المعرفة على مخالفة تامة لأستاذه، فبينما كان «أفلاطون» يقيم المعرفة على إرجاع «الجزئيّ» إلى «الكليّ»، أي إلى «المثال» باعتباره الحقيقة الكبرى، رأى «أرسطو» أن الوجود الجزئي المحسوس هو الجوهر الحقيقي وَعَدَّ«المثُل الأفلاطونية» مجرد تصورات كلية لا وجود لها في الأعيان بل في الأذهان.

٣-«أرسطو» (٣٨٤ – ٣٢٢ق. م) المعلم الأول:

(أ) حياته ومؤلفاته:

كان أبوه طبيباً «بأسطاجيرا» إحدى مدن شمال اليونان، وقضى عشرين عاماً بأكاديمية «أفلاطون»، ولما توفي «أفلاطون» وأصبح «سبويسبس» رئيساً للأكاديمية؛ غادر «أرسطو» أثينا وذهب في بداية الأمر إلى شاطئ آسيا الصغرى، وحوالي ٣٤٢ ق. م. دعاه «فليب» ملك «مقدونيا» إلى مملكته ليشرف على تعليم ابنه «الإسكندر»، وبعد أعوام قليلة عاد «أرسطو» إلى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم «الايسيه»، أو «بريباتوس» أي الممشى، وقد ازدهرت المدرسة، ولكن «أرسطو» غادر أثينا بعد أن اتهم بالإلحاد، حيث توفى بعد عام واحد سنة ٣٢٢ ق. م.

كانت مؤلفات «أرسطو» الأولى موجهة في أغلبها إلى عامة الجمهور، ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على شكل المحاورة) فقد كانت أفلاطونية إلى حد كبير في وجهة النظر، وكانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة في العصور القديمة، لكن لم يبق لنا منها إلا شذرات. أما المؤلفات التي بين أيدينا، فهي رسائل كتبت على نهج منسق، وقد قصد بها «أرسطو» إلى أصحاب الدراسة الجادة، ولكن لم يجر تداول هذه الأعمال في العصور القديمة إلا على نطاق ضيق إلى أن نشر «أندرونيقوس» نصوصها في القرن الأول ق. م. فالنص الذي في حوزتنا لمؤلفات «أرسطو» يعتمد في نهاية الأمر على نشرة «أندرونيقوس»، وكذلك كانت جميع ترجماتها التي وضعت باللاتينية والعربية.

ومجمل ما وصلنا عن «أرسطو» عبارة عن محاضرات أو مذكرات أعدت لمحاضرات، والمحاضر ما ينفك يعود إلى مادته مرة بعد مرة ويضيف إلى ما فيها أفكاراً جديدة، وقد تتضمن مذكراته في صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جد متفاوتة، فلا تجيء أجزاؤها موصولة دائماً في وحدة متسقة. ويمكن القول بأنها تشمل أقساماً خمسة هي:

١- الكتب المنطقية:

أهمها: المقولات، العبارة أو القضية، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، والجدل والأغاليط. و«أرسطو» **أول من وضع للمنطق علماً خاصاً، وحصر مسائله ورتبها على النحو الذي ساد القرون التالية بعده.**

٢- الكتب الطبيعية:

أهمها: «السماع الطبيعي» أو «سمع الكيان» (في العلم الطبيعي)، وسُمّيَ كذلك للدلالة على أنه من تدوين التلاميذ استمعوه عن أرسطو. وكتاب «النفس».

٣- كتاب «ما بعد الطبيعة» (ميتافيزيقيا):

وليس هذا الاسم من وضع ؤ، بل من وضع «أندرونيقوس» للدلالة على مكان هذا الكتاب في المجموعة، أي أنه يأتي بعد الكتب الطبيعية، وكان «أرسطو» قد سمّى موضوعه بـ«العلم الإلهي» وبـ«الفلسفة الأولى»، والكتاب معروف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة، وأيضاً بكتاب «الحروف»، لأن مقالاته موقوفة بحروف الهجاء اليونانية.

٤- الكتب الخلقية والسياسية:

أهمها كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أي أنه مَهْدِيّ من «أرسطو» إلى ابنه، وكتاب «السياسة».

٥- الكتب الفنية:

الخطابة، الشعر[١]. والآن فنلعرض في إيجاز:

(ب) جوانب من فلسفته:

أولاً- في العلم الطبيعي:

موضوع العلم الطبيعي «أرسطو» هو الوجود الطبيعي المرتبط بالمادة في الحقيقة وفي الذهن، -فلا يتصور الإنسان مثلاً إلا في لحم وعظم- وهو المتحرك حركة محسوسة، وقد شُغِل أرسطو مثل الطبيعيين المتأخرين بظاهرة الحركة، وقد تناول في حديثه عنها:

(١) الحركة والتغير:

والحركة أخص من التغير، فهو يشمل الانتقال من طرف إلى طرف ضده دفعة واحدة، وهذا الانتقال على قسمين: فمن اللاوجود إلى الوجود يسمى كوناً، وبالعكس يسمى فساداً. ويشمل أيضا الانتقال من الوجود إلى الوجود، وهو انتقال الشيء من حال إلى حال بصورة متدرجة في الزمان، وهو المقصود بالحركة.

وتحدث الحركة إما في «الكيفية» وهي «الاستحالة»، أي تغير الأحوال والصفات. وإما في «الكمية» وهي النمو أو الذبول. وإما في «المكان» وهي الانتقال. وإما في «الوضع»، وهي تغيّر يطرأ على الموجود يتمثل في اختلاف نسبة أجزائه بعضها إلى بعض مع ثبات الكيف والكم والأين، أي أن الحركة اختصت بمقولة «الوضع» أما باقي المقولات فلا حركة فيها[٢].

(١) مذكور: دروس ٢٤.

(٢)- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة ١٣٣.

(٢) الهيولى والصورة:

ولتفسير التغيرات التي تحدث في الأجسام الطبيعية يجب القول بالمبادئ، الثلاثة لها، فلابد من افتراض:

(الأول) الهيولى -أو المادة الأولى- وهي "الموضوع" الذي يتم فيه التغير،

(والثاني) وكون هذا الموضوع غير معيّن في نفسه ويحتاج إلى التعين.

(والثالث) ما يُعَيّن "الموضوع" وهو "الصورة".

فالهيولى موضوع غير معين، وهي قوة صرفة، وتأتي الصورة فتصبح كمالاً أول لهذا الموضوع، وتخرجه من القوة إلى الفعل، والهيولى والصورة هما مبدأ الماهية[١].

ولما كانت غاية العلم الطبيعي تفسير الظواهر تفسيراً عقلياً، فقد رفض أرسطو على هذا الأساس أراء «بارمنيدس» الذي جعل الطبيعة كلها ساكنة غير متحركة، بالرغم مما يبدو لنا من تغير الموجودات الخارجية[٢]، أما الذين قالوا بالحركة والصورة ولكنهم ردوا الأشياء إلى مبدأ وحيد، مثل «طاليس» و«انكسمانس» و»هيراقليطس» فلا تتفق أراؤهم مع ما هو مشاهد في الطبيعة، لأن الأجسام المختلفة وأحوالها لا يمكن تفسيرها في ضوء عنصر واحد، بل هي متمايزة تمايزاً جوهرياً مما يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي[٣]، وكذلك عارض مذهب «أنباذوقليس» الذي يفسر تركيب الجسم الطبيعي بأجزاء مختلفة مما تبطل معه وحدة الجسم الطبيعي، إذ لا بد من وجود مبدأ يوحد بين هذه العناصر، فالكائن الحي مثلاً هو الذي نجد

---

(١)- السابق.

(٢) أبو ريان: تاريخ الفلسفة (أرسطو) ص ٥٢.

(٣) السابق ص ٥٤.

فيه وحدة تحول الغذاء المادي إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في اتجاه نسبي مرسوم لا إلى مالا نهاية، فيتخذ الجسم شكلاً معيناً، وهذا المبدأ الذي يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم بل هو النفس أو الصورة بالنسبة للكائن الحي، و«الصورة» في كل موجود طبيعي هي التي تعطيه كيانه الواحد ووجوده المتميز.

وإذا كانت الصورة والهيولى هما المكونين الأساسيين للوجود الطبيعي عند أرسطو وهما الأساسين اللذين تقوم عليهما فلسفته الطبيعية؛ فإن لنا أن نتساءل من أين تأتي هذه الصور وما علة الحركة في الموجودات؟ ولكن هذا التساؤل الأخير ينقلنا من طبيعيات أرسطو إلى ميتافيزيقاه.

ثانياً- في الميتافيزيقا أو الإلهيات:

الواقع أن السؤال عن الموجِد الأول لا يجد إجابة شافية في مذهب "المعلم الأول"، وتلك نقطة ضعف في المذهب، فقد رفض "أرسطو" أن يتابع "أفلاطون" في القول بأن العالم يحتاج إلى علة فاعلة، أي إلى صانع ينظم المادة ويطبع فيها الصور، ولم يقبل هذه الفكرة. وقد استأثر باهتمامه في هذا الصدد ظاهرة واحدة هي التي كانت في نظره تفتقر إلى علة أسمى من الطبيعة وهي ظاهرة "الحركة"، فحاول تفسيرها، وهنا نجد إجابة لا بأس بها عن السؤال الأخير الخاص بالحركة، مصحوبة بمحاولة غير مقنعة تماماً للإجابة عن المعضلة الأولى الخاصة بمصدر الصور:

(أ) **يقرر "أرسطو" أن للطبيعة "محركاً أول" وهو يعتقد أن حركة الطبيعة بفعل هذا المحرك الأول كافية لتفسير ظواهرها، وكل تغير يحدث فيها،** وذلك لأن من مقتضى هذه الحركة -في نظره- دوران الشمس حول الأرض وهو علة تعاقب الليل والنهار، ومن مقتضاها أيضاً حركة الشمس السنوية

على فلك البروج، وتلك علة تعاقب الفصول بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها عنها، فيختلف تولد الحركة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق الأرض فتتحول العناصر بعضها إلى بعض، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل، أي تظهر الصور وتختفي ثم تعود فتظهر وتختفي،وهكذا . . . ولكن هذا قد يفسر ظهور الصور في الواقع ولكنه لا يفسر أصل الصور ومصدرها، أي أن المسألة الأولى ما تزال معلقة.

(ب) إذا كان "أرسطو" يقول بـ"المحرك الأول" فإنه يقدم دليلاً لإثبات ذلك. خلاصته: إن كل متحرك فهو متحرك بشي آخر (وحتى الكائن الحي الذي نقول عنه تساهلاً إنه يتحرك حركة ذاتية، يُبَيِّن النظر الفاحص أن الجانب المحرِّك فيه غير المتحرِّك)، ومهما تعددت المحرِّكات والمتحرِّكات فهي متناهية العدد بالضرورة، وإلا بقيت الحركة الأخيرة بغير علة، فتصل إلى محرك أول هو علة حركة العالم في مجموعه[1]، وهو المحرِّك الذي لا يتحرك، ولا أجزاء له، وهو فعل خالص ليس فيه شيء بالقوة. وقد تبين من ذلك أن «أرسطو» يقول بنوع من الوحدانية، وهذا صحيح إلى حد ما، ولعله أحد الأسباب في رواج الفكر الأرسطي في الأوساط الدينية. ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى نقطتين:

أولاهما: **أن «أرسطو» لم يخالف قومه في القول بمجموعة من الأرواح أو النفوس الإلهية**، يصفهم أحياناً بأنهم آلهة الكواكب أو نفوسها، وبأنهم منزهون عن صفات البشر.

الثانية: **أن إله «أرسطو» فضلاً عن أنه ليس خالق العالم؛ إذ المادة أزلية. وليس**

(١) مدكور: دروس ٢٦ -٢٧، كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٧٨.

إله «أرسطو» هو صانع العالم أيضا، كما كان يقول «أفلاطون» مثلاً. وهو أيضاً ليس محركاً للعالم بمعنى أنه فاعل الحركة. لأن هذا يستلزم المماسة بين المحرِّك والمتحرك، وهذا محال بالنسبة للمحرّك اللامادي، فلا يبقى إلا أنه محرِّك بمعنى أنه غاية للحركة فحسب، أي أن السموات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرِّك الأول ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية...(1).

وبعد. فقد ترك فكر «أرسطو» أثرا كبيرا فيمن بعده إذ شهدت القرون الأخيرة من العصر القديم شراحاً عديدين لـ«أرسطو» من أبناء منطقة البحر الأبيض المتوسط، من أشهرهم «الأسكندر الأفروديسي» و«ثامسطبوس» و«فرفوريوس الصوري».

وأخيراً: مما يضاف للفكر الفلسفي الغربي القديم:

يمكن أن نضيف للفكر الفلسفي الغربي القديم «الفكر الديني» اليهودي والمسيحي والذي تأثر بالتراث الأغريقي الفلسفي، فأخرج أمثال «فيلون» اليهودي، والمسيحيين «كليمان» و«أوريجين»، وكلهم إسكندريون حاولوا التوفيق بين الدين و الفلسفة(2).

إن الفلسفة اليونانية حلقة مهمة جداً في تسلسل التراث الفلسفي الإنساني، وقد أعطى لها أسلافنا العرب أهمية بالغة، وربما مبالغة فيها أحياناً، وينبغي أن نتناول دراستها بروح نقدية يقظة وموضوعية.

(1) هذه النقط من وضع المعد لاسقاطه بعض العبارات.

(2) راجع عن هذه الفترة المتأخر أي موسوعة فلسفية.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي في العصر الوسيط

أولاً: في الشرق

تمهيد:

سوف نكتفي من دراسة الفكر الشرقي لهذا العصر بالفكر الإسلامي، وإن كانت هناك إلى جانبه ألوان من العقائد الدينية والأفكار ما زلت تواصل حياتها وتطورها، غير أن هذا الفكر الجديد الذي يقوم على أساس من القرآن قد ساد أقطار الشرق الأوسط وما يجاورها من آسيا وأفريقيا وأوربا، ونسخ ما بها من عقائد وفلسفات، وتمثل ما فيها من ثقافات لا تتعارَض مع مبادئه، بل أخذ دور القيادة الحضارية والفكرية على مستوى العالم كله، مما يجعل دراسته ممثلة إلى حد كبير إسهام هذه الشعوب في مسيرة الفكر الإنساني لهذه الفترة. ولعله من الخير قبل أن نبدأ عرضنا السريع للمعالم البارزة في تاريخ هذا الفكر أن نقدم عدة ملاحظات:

أولاً: أنا لا نرى موجباً للإفاضة فيما كان يدور في القرن الماضي وأوائل القرن الحالي من خلاف حول وجود الفلسفة الإسلامية أو عدم وجودها، أو مدى أصالتها أو تبعيتها، فقد كاد هذا الخلاف -الذي سبق أن أشرنا إلى صورة منه حول الفلسفة الشرقية القديمة- أن ينتهي، لتهافت ما قامت عليه فكرة المنكرين للفلسفة الإسلامية وأصالتها من أسس ومبررات(من وجهة نظر المسلمين)[1]، **ويقصد بالفلسفة**

(١) ما بين القوسين من وضع المعد.

الإسلامية ما لدى المسلمين من منهج قرآني يعتمد على الحجج العقلية، أو ما ظهر في تاريخ المسلمين من حركات فكرية تعتمد العقل وحده.

ومن تلك المبررات والأسس المتهافتة:

(١) أسطورة التفرقة بين الجنسية الآرية والسامية التي نادى بها «رينان» وتابعه آخرون من أمثال «جوتييه»[١] و«برييه»، وقد تخلَّى عنها الفكر الغربي نفسه لضعف إسنادها العلمي[٢].

(٢) أن العرب أو المسلمين ما زادوا على أن قلدوا المشائية اليونانية أو شوهوها بالتفسير الخاطئ أو الفهم الرديء، فالواقع الذي أخذ يعترف به الكثيرون من الغربيين والأوربيين أنفسهم أنهم مدينون كثيراً في فهم "أرسطو" لشراحه العرب كـ"ابن رشد" وغيره. **على أن الفلسفة الإسلامية لا تنحصر في التيار المشائي، فهي تضم «علم الكلام» الذي يقول عنه «رينان» مثلاً إنه(الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام)، وتضم «التصوف» الذي لم يأخذ كثيراً عن المشائية، كما تضم «أصول الفقه» الذي نشأ إسلامياً خالصاً على يد «الشافعي»،وتضم قبل ذلك كله المنهج العقلي القرآني الذي استنبطه علماء العقيدة الاسلامية**، على أن التبادل الثقافي الرشيد لا يلغي الشخصية، بقدر ما يدعمها ويثريها.

(٣) التعصب الديني ضد الإسلام كدين، وضد كتابه المنزّل، واتهامهما بأنهما يصادران[٣] التفكير العقلي، في حين أنهما يوجبانه فريضة على المؤمن وعلى مَن يريد الدخول في الإسلام. ويكفي هنا أن نشير إلى تناقض أصحاب

(١) راجع ما سبق في ١٢١ – ١٣٧، عبد الرازق: تمهيد ٢٢.

(٢) السابق.

(٣) عبد الرازق: تمهيد ٥ – ٩.

هذه التهم فـ«جوتييه» مثلاً الذي يقول عن الإسلام: إنه «لا يتفق والتفكير الحر»[١] يعود في مقام آخر فيعترف بتحرر المفكرين المسلمين بينما خضع المفكرون المسيحيون للعقائد الكنسية، إذ يقول: «أما الإسلام فالفلسفة «السكولاستية»-الفلسفة المدرسية، وهي نشأت أساسا في العصور الوسطى في أوربا للتقريب بين العقائد الكنسية والفلسفة- تنجو من هذه العبودية للكلام التي تدمغ «السكولاستية» المسيحية،فهي -أي في الإسلام- بعيدة عن أن تكون من أي وجه خاضعة للكلام».

فهل يصح بعد هذا أن تستمع له أو لكلام زميله "كوزان" عندما يدعي قائلا: "... أما أوربا المسيحية فهي -لا سواها مهد الحرية".

إن الغبار قد إنجاب عن وجه الفلسفة الإسلامية وأصبحت أصالتها المتمثلة في:

- الأساس القرآني الذي قامت عليه كما تعترف أحدث البحوث التي صدرت عنها في الغرب[٢].

- وفي طبيعة المشكلات التي شغلت المفكرين المسلمين دون سواهم.

- وفي المدارس التي أنشأتها.

- وفي النتائج التي أنجزتها.

لقد أصبحت هذه الأصالة موضع التسليم تقريباً. والمهمة التي تفرض نفسها هي استكمال اكتشاف هذا الفكر الإسلامي ثم إعادة بنائه من جديد.

---

(١)جوتنيه: مدخل ١٧٦.

(٢) قنواتي في تراث الإسلام ٢ / ١٩٦.

ثانياً: إن الخلاف حول تسمية هذه الفلسفة (عربية أم إسلامية) قد تراجع أيضاً ليصبح هامشياً في الوقت الحاضر، والحق أن الذي يحسم هذه التسمية ليس هو الاصطلاح الذي اختاره أهلها فحسب؛ وإنما الحقيقة المتمثلة في:

- أن من كتبوها كانوا من العرب وغيرهم، كما سيثبت من استعراضنا لتاريخها الوسيط والحديث.
- أن أكثر عناصرها تعود إلى الإسلام وثقافته.
- أن من شارك فيها من غير المسلمين كان ربيباً للثقافة الإسلامية مشاركاً في بناء الحضارة الإسلامية.

ثالثاً: ليس صحيحاً ما يقال: إن الفكر الفلسفي الإسلامي قد توقف أو مات بموت ابن رشد، أو أنه قد مال تماماً إلى التقليد والجمود والعقم بعد سقوط بغداد. فهذا قول كان ينبغي أن يتردد فيه أصحابه أو يؤجلوه إلى أن تكتشف حلقات الفكر الإسلامي فيما بعد سقوط بغداد، على أن الشواهد المتاحة تقضي باستمرارية هذا الفكر وحركته الذاتية ومقدرته على تجديد نفسه. ونرجو أن يتاح لنا فيما يلي تقديم بعض هذه الشواهد.

رابعاً: إن المجال الذي تمتد إليه الفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي الشامل لا ينحصر في التيار المشائي -الذي يقصد في العادة بهذه التسمية-، بل إن الواقعة الفكرية الإسلامية تشمل إلى جانب هذا التيار: «علم الكلام» و«علم أصول الفقه» و«التصوف»، وربما ازدادت اتساعا لتشمل طرفاً من البحوث المنهجية في مجال العلم والنظريات النقدية في مجال الفن. وقد أخذ المعنى التقليدي المحدود للفلسفة الإسلامية يتضاءل و يحل محله المعنى الشامل -على تفاوت في تحديده- بجهود

كثيرين، من أبرزهم الشيخ الدكتور مصطفى عبد الرازق[1]، ومنهم الدكتور إبراهيم مدكور، الذي قال: «لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسة العلمية والبحوث الكلامية والصوفية ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه)[2].

(وسوف نعرض في الصفحات التالية للمرحلة الأخيرة من الفكر الفلسفي لدى المسلمين -أعنى بذلك التيار الفلسفي التقليدي-، في الوقت الذي نعرض فيه لنماذج من الفلسفة الحديثة لنؤكد استمرارية الفكر الفلسفي لدى المسلمين واطراده في الوقت الحاضر، برغم ما أصابه من تخلف وجمود يحاول الخلاص منهما في نهضته الحديثة)[3].

التيار الفلسفي التقليدي لدى بعض المفكرين المسلمين:

قبل دراسة شخصية الكندي كممثل لهذا التيار فإن للمؤلف ملاحظتان:

الملاحظة الأولى :

(أوضح المؤلف:) بأنه ينبغي أن نعترف في البداية بأن هذا المجال ليس هو أكثر جوانب الفكر الإسلامي أصالة، فقد استمد بل استند أحياناً كثيرة إلى مصادر خارجية أهمها الفلسفة الإغريقية -والمشائية بصفة خاصة-.

(١) التمهيد ٢٧ وما بعدها.

(٢) مدكور: في الفلسفة ١ / ٢ - و انظر ايضاً: جعفر: دراسات ١٥١، قنواتي في «تراث الإسلام» ٢ / ١٩٥ وما بعدها النشار: نشأة - المقدمة.

(٣) مابين القوسين من وضع المعد لربط الموضوع ببعضه حيث تصرف المعد بحذف بعض الموضوعات لصعوبتها على الطلاب، وتلخيص وإضافات للموضوع لتوضيح بعض جوانبه.

الملاحظة الثانية :

ذهب المؤلف إلى أنه رفض المبالغة في ذمّ هذا الجانب، من خلال:

- سلب هذا التيار كل أصالة، بمعنى جعله تابعاً تبعية كاملةً للفلسفة المشائية اليونانية.
- الذهاب إلى أن هذا التيار إنما كان مجرد خضوع للون من الغزو الفكري.
- تعميم القول بأن هذا التيار قد كان في جميع مراحله مؤامرة مدروسة ومخططا لها لإفساد الفكر الإسلامي وتخريبه من الداخل...

وبغض النظر عن مدى الخلاف مع المؤلف فيما ذهب إليه، فإن المؤلف يرى: أنه من الخير لدارس الفلسفة لدى المسلمين أن يتحفظ كثيرا قبل أن يتقبل مثل هذه الأحكام، وأنه ربما كان من الخير له أيضا أن يضع في حسابه الاعتبارات التالية عند النظر في هذه الأحكام:

(أ) **أن من هؤلاء الفلاسفة المسلمين من لم ينفصل عن التيار العام للثقافة الإسلامية، فدرسها بعمق في جانبها التشريعي غالبا، والتزم بأحكامها، واتجه مخلصا -في ظنه- للتوفيق بين الفلسفة وبين دينه.** ولذا فإن الحق- كما يرى المؤلف- أن الحكم السليم على رجال هذا الاتجاه وإنتاجهم يقتضي الربط بين اتجاههم وسائر مدارس الفكر الإسلامي، من كلام وتصوف وفقه وغيرها، الأمر الذي سلكه بعض الدارسين المحدثين لل«كندي» وغيره. ويذكر المؤلف أنه وجد لدى ابن تيمية وعيا مبكرا بما قاله.

(ولكن المؤلف يعود فيقول): وإذا كنا ندعوا إلى الاعتدال والتروي في الحكم على رجال هذه المدرسة المشائية وموقفهم من الإسلام، فليس معنى ذلك أن

نتخلى عن الروح النقدية الضرورية لكل دراسة فلسفية، بل ينبغي أن نحكم على ما قد نلاحظه من انحراف فكري أو خطأ منهجي أو موضوعي، ولكن دون انحياز أو تعصب، وحبذا أن يضم دارس الفلسفة بين جوانحه كلاً من «الغزالي» و«ابن رشد» و«ابن تيمية» في وقت معاً.

(ب) (ويرى الدكتور حسن الشافعي اعتبارا آخر جديرا بالملاحظة، وهو): **أن هؤلاء الفلاسفة يمثلون إلى حد كبير مرونة العقل الإسلامي، وقدرته على استيعاب الثقافات الأخرى، وتفتحه على كل جديد.**

(**إلا أن الدكتور الشافعي لا يفوته أن ينبه إلى قضية خطيرة وهي): أن تلك المرونة قد تجاوزت الرشد والسداد عندما وصلت إلى حدّ المساس بأصول الفكر الإسلامي وجوهر رسالته أحياناً** (بل في كثير من الأحيان). (وضرب المثال) في هذا الصدد بتجربة «إخوان الصفا»، (وذكر أنه) ينبغي أن يلقَى عليها الضوء لتلافي سلبيات الاعتماد على المصادر الخارجية، وخاصة إن كانت من طبيعة لا تلتقي مع روح الثقافة الإسلامية، كالنزعة الغنوصية الباطنية.

(ولأستاذنا الدكتور الشافعي رأي خاص يناقَش عليه، وهو ما ذهب إليه من تعليل السبب في الرواج الواسع للأرسطية في المجال الإسلامي حتى بلغت أوجها على يد «ابن رشد» ثم تسربت بصورة ملموسة إلى «علم الكلام» وغيره، إذ يرى المؤلف أن السبب في ذلك يعود إلى طابع الفلسفة الأرسطية العقلاني الذي يتناسب مع الروح الإسلامية إلى حد كبير، بالقياس إلى الاتجاهات الفلسفية الأخرى!!. والحق أن مثل هذا الحكم غير مُسَلَّم، ولا سيما في مسألة توافق الفلسفة الأرسطية مع الروح الإسلامية، ويمكن أن يرد عليه

بالعديد من الحقائق، ولكن المقام لا يتسع لذكرها).

(ج) واعتبار آخر جدير بالملاحظة في نظره، وهو قوله: **إن هؤلاء الفلاسفة كانوا من قادة العلم التجريبي في الحضارة الإسلامية، وشاركوا في صياغة المنهج الاستقرائي الذي استخدمه العلماء المسلمون عمليا**، حتى مَن كان منهم «صوريا» –أتباع المنطق الصوري، الذي وضعه «أرسطو»- في فلسفته أو كتاباته المنطقية، كما يلاحظ بعض الدارسين المحدثين حقا أن بعض المتكلمين والصوفية كانت لهم مشاركات في الجهود العملية في ميدان الرياضيات والفلك والكيمياء وغيرها. (ومن أمثلة أولئك: «الكِنْدِي» و«ابن سينا» و«الطوسي» وأمثالهم في تاريخ العلم).

(د) واعتبار رابع جدير بالملاحظة أيضا في نظره، وهوقوله: إنه إذا كنا نقول إن هؤلاء الفلاسفة قد استندوا إلى المصادر الأجنبية في تفكيرهم، مما حرمهم أحيانا من الفهم السديد لبعض العناصر في الثقافة الإسلامية وعزلهم أحياناً عن تيار الحياة الإسلامية، فلا أظن أحداً ينكر أن «الباقلاني» و«الغزالي» كانوا أكثر ارتباطا بمجرى التاريخ في عصورهم، وباهتمامات المسلمين الحقيقية من حولهم، بالقياس إلى أمثال «الكندي» و«الفارابي» و«ابن رشد».

(ولهذا فقد دعا الدكتور الشافعي) دارس الفلسفة الإسلامية إلى أن يبحث دوما عن الصبغة الإسلامية التي خلعها أمثال «الكندي»... على ما أخذوه من المصادر الأجنبية، حيث يقول: ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى دورهم في تمثّل الفلسفة العملية، فربطوا مفهوم الوسطية في الفضيلة لدى المشائين بروح التوسط الإسلامية، وأسبغوا على تصور الحاكم الفيلسوف بعض ملامح الإمام المسلم،وغير ذلك مما تتَبَّعه بعض الدارسين المحدثين فوجدوه حتى عند أكثر الفلاسفة المسلمين ولاء للإغريق ومعلمهم الأول، أعني «ابن

رشد». وهذا الاتجاه في دراسة هؤلاء الفلاسفة ربما كان أجدى على العلم وأكثر إيجابية من رصد العناصر الأجنبية بقصد مجرد الإدانة والتجريح.

وأيا ما كان الأمر فلعله من المناسب بين يدي عرضنا للمحات من تاريخ «الكندي» كنموذج لرجال المدرسة الفلسفية في الشرق... أن نؤكد (على حد تعبيره) أن دراسة هذا الفيلسوف وأمثاله ليست مهمة للدارس من ناحية تاريخية فحسب، بل لما يمكن أن تقدم من تسديد ورشد لأية محاولة لإعادة بناء الفكر الاسلامي من جديد.

الكِنْدِي:

(أ) لمحة عن حياته:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن الأشعث... ابن قيس من قبيلة كِنْدَة، وينتهي نسبه إلى يعرب بن قحطان. والمهم في هذا النسب أن «الكندي» عربي الأصول، وأن اثنين في عمود نسبه -وهما الحارث الأكبر والحارث الأصغر- كانا من ملوك العرب، وأن الأشعث بن قيس كان من أنصار الإمام «علي رضي الله عنه» البارزين، وأن أباه إسحق بن الصباح قد ولي العمالة للعباسيين في الكوفة مرتين: مرة سنة ١٥٩هـ (٧٧٥م) في أيام المهدي استمرت نحو سبع سنوات، ومرة في أيام الرشيد لا نعرف زمنها بالتحديد، ويبدو أن إسحق الصباح قد توفي في أثناء ولايته الثانية أواخر خلافة الرشيد قبيل سنة ١٩٣هـ (٨٠٩م).

أما «الكندي» نفسه فقد ولد في البصرة، نحو سنة ١٨٥هـ (٨٠١م) أو قبيل ذلك بقليل، وفقد أباه وهو صغير.

وكانت نشأته في البصرة، ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانه، ولم تعرف له في بغداد شهرة ولا حال قبل أيام المأمون، ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاط

العباسيين بالمعتصم، إذ كان يؤدب ابنه أحمد. ثم اشتدت العداوة بين «الكندي» وبين محمد وأحمد ابني شاكر المنجم وأبي معشر الفلكي وسند بن علي، في أيام المتوكل وما بعدها. ويبدو أن «الكندي» لم ينل حظا وافرا من الدنيا ولا صفت حياته من الشوائب، فضاق بالناس واعتزل الحياة العامة.

(ب) جوانب من فلسفته:

يقترب «الكندي» من المعتزلة فهو فيلسوف ومتكلم معا، ورغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة إلى جانب المشائية فإن مشائيته ربما كانت أصفى ممن جاءوا بعده من الفلاسفة باستثناء «ابن رشد»، ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى اعتزاليته. وقد عني كغيره بالتوفيق بين إيمانه وفلسفته لا لدافع شخصي فحسب؛ ولكن ليبرر وجود الفلسفة ويكسب لها حق المواطنة في مجتمع يميل إلى رفضها، وربما كان مسلكه في هذا التوفيق أكثر سداداً من مسلك «الفارابي» و«ابن سينا». وقد كان إلى جانب دراساته الدينية والفلسفية عالما لا يخلو من اهتمام بالموسيقى والشعر. وسنعرض بإيجاز بعض أفكاره الفلسفية التي تتصل بالمجال الديني:

١ - «الكندي» والتوفيق بين الدين والفلسفة:

كان التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة أحد المسائل الهامة التي شغلت الفلاسفة المسلمين منذ «الكندي»، إلى «ابن رشد» ومن بعده، وربما إلى الوقت الحاضر. وإذا كانت محاولات البعض في هذا الصدد لم تحظ بالقبول وخاصة في الوسط الديني، فإن محاولة «الكندي» ربما كانت أكثر توفيقا. وتتمثل الدوافع والأسس التي يقيم عليها «الكندي» توفيقه في أمور منها:

- غاية الفلسفة تلتقي تماما مع غاية الدين ، فالفلسفة تهدف «إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي

عمله العمل بالحق»، وتلك هي الغاية التي يعمل لها الدين الذي جاء به الرسل الصادقون عن الله عز وجل.

- إذا كان منهج الفلسفة يقوم على العقل بينما يستند الدين الإسلامي إلى الوحي؛ فإن ما جاء به الوحي -أي القرآن- يمكن في نظر "الكندي" (أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل).

- كما أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين، فهي ليست بديلا منه يغني عنه كما قد يذهب إلى ذلك بعض الملحدين من أنصارها، ولذا يؤلف "الكندي" الفيلسوف رسالة في تثبيت الرسل عليهم السـلام، فالفلسفة تصل بعد الجهد والكسب إلى بعض الحق وربما قصرت عن البعض الآخر، أما النبوة -وهي فعل إلهي في نفوس الأنبياء- فإن علومها لدى مَن تأملها وأحسن فهمها تبدو موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة المسلك إلى العقول والقلوب، ويقدم "الكندي" أكثر من نموذج لما تضمنته آيات القرآن -في أمر العقيدة- مما يؤكد هذه القضية.

- ثم إنه مهما كان حظ الفلسفة من تحقيق الغاية التي تسعى إليها فلا ينبغي إهمالها أو معاداتها (بحسب رؤية "الكندي")، فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ويفرح بها ويشكر أصحابها أيا كانوا، "فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذْ أشركونا في فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق". وهنا ينبه "الكندي" إلى أن الحضارة الإنسانية لا وطن لها وهي شركة تسهم فيها كل الأمم بكافة أجيالها: "... فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار المتقدمة عصراً بعد عصر، وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد -وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره

وآثر الدأب - ما اجتمع بمثل ذلك. وينبغي ألا نستحي من استحسان واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا..." .

ويلجأ "الكندي" أيضاً إلى فكرة تتردد كثيراً في مجال الدفاع عن الفلسفة، هي أنه من الضروري لمن يعارض دراسة الفلسفة أن يدرسها هو أولا، فرفض الفلسفة هو نوع من التفلسف: "وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناؤها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عموما، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يفسروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً". (والحق أن في هذا الكلام مغالطة، وإلا فالسحر كذلك).

والآن فلنقدم لمحة عن فكره تؤكد هذا المبدأ الذي آمن به هو وغيره من الفلاسفة المسلمين وهو مبدأ الاتفاق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة.

٢- من أبرز القضايا التي تبين الاتفاق بين الدين والفلسفة، أو الشريعة والحكمة (في نظر الكندي) قضية البرهنة على وجود الله تعالى ووحدانيته:

مما يبين تأثر "الكندي" بالفلسفة في هاتين القضيتين أنه عند إيراد أدلته عليهما سنجد في أدلته مؤثرات فلسفية ورياضية (معتمد على ماذكره الفلاسفة السابقون) بالإضافة إلى المؤثرات التي أخذها منه علم الكلام، فالكندي اعتمد في محاولته **إثبات خالق العالم على فكرة التناهي**، أي أن العالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان، أي أنه حادث فلا بد له من محدث هو الله، وهنا يظهر في كلامه مؤثرات كلامية وفلسفية ورياضية.

لقد كان "أرسطو" وأكثر القدماء يُسَلِّمون بتناهي العالم من حيث الجرم أو الجسم، ولكن "الكندي" لا يكتفي بذلك ويقدم دليلا يبيّن تناهيه من حيث

الحركة أيضاً، ويعتمد على مقدمات رياضية لإثبات هذا الفرض.

ثم يضيف "الكندي" -مخالفا "أرسطو" الذي كان يقول بقدم العالم، أي عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة- إلى ذلك قوله بأن هذه الأمور الثلاثة متلازمة:

فالزمان زمان الجسم أي مدة وجوده، لأنه ليس للزمان وجود مستقل، والحركة هي حركة الجسم وليس لها وجود مستقل، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فالحركة لا تكون إلا حالة في زمان، والزمان بدوره مقياس حركة الجسم فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة، ومتى تثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة تثبت حدوث جميعها. ولكن "الكندي" يقدم دليلا يؤكد تناهي أو حدوث كل من الحركة والزمان ملخصه: "لو أن كلا من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالي. وغير ذلك: فإنا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدا فاصلا، وكل ما قد سبقه وكل ما يعقبه متناهياً بالضرورة. يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدهما الآخر، ولما كانت كلها متناهية، فإن مدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث"(١). وكل حادث لا بد له من محدث يخرجه من حالة العدم إلى حالة الوجود،وبذلك يكون الكندي منكرا لقدم العالم ومثبت لحدوثه، وينبغي ألا يفوتنا أن «الكندي» أقرب إلى الروح الدينية منه إلى التقليد الفلسفي الذي يميل -عند الإغريق ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين وغيرهم- إلى القول بقدم العالم وهو نوع من الثنائية يتنافى مع الأديان السماوية وفلسفات الوحدة جميعاً.

---

(١)أبو ريدة: رسائل ٧١ – ٧٢.

إثبات وحدانية الخالق عند الكندي:

أما في «الوحدانية» فيستخدم «الكندي» فكرة منطقية، وهي أنه عندما تتعدد أفراد النوع الواحد فلا بد أن تتفق في صفة أو صفات مشتركة (هي الجنس) وتختلف في صفة أو صفات مميزة (هي الفصل)، وبناء على ذلك فلو قلنا بوجود عدة آلهة للعالم أوجب أن تشترك هذه الآلهة جميعا في صفة الألوهية الأساسية (وهي القدرة على الخلق)، وأن يتميز كل منها عن الآخر بصفات أخرى أو فروق فردية، ومعنى ذلك أن حقيقة الإله ستكون مركبة من شيء عام يشترك فيه مع غيره وشيء خاص ينفرد به وحده، وهنا لا بد أن نسأل أنفسنا عن علة هذا التركيب، ولئن وجدنا علة على سبيل الفرض فلا بد من البحث عن علة أخرى وهكذا، لكن لا يمكن الاستمرار في ذلك إلى ما لا نهاية ولا بد من الوقوف عند حد، أي القول بوجود إله أول أو علة أولى لكل موجود بريئة من كل كثرة وتركيب إذ الكثرة من سمات الخلق وهي مستحيلة كما رأينا بالنسبة للخالق، بل هو «واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا»[1].

ثانياً: فلسفة العصور الوسطى في الغرب:

(الفلسفة المدرسية -السيكولاستية-)

يطلق هذا الوصف «المدرسية- السيكولاستية-» على الفلسفة الغربية الوسيطة المصبوغة بالصبغة المسيحية والخاضعة غالبا لنفوذ رجال الدين، وهو وصف لا يرتضيه بعض كبار المتخصصين في دراسة تلك الفلسفة لما يرتبط به في أذهان البعض من تهم الجمود والتعصب والتسلط الكهنوتي على حركة

(١) السابق ٢٠٧، وانظر قاسم: مناهج ٢٩.

الفكر، وهي تهم ليست صحيحة على إطلاقها في نظرهم[1]، وإنما هي بقايا حملة الموسوعيين الفرنسيين الذين لم يقولوا كلمة طيبة واحدة عن أي كاتب غربي فيما بين القرنين الخامس والخامس عشر، بل ذهبوا إلى حد القول بأن الروح «المدرسية» حطت من قدر الفلسفة وشوهت الحقائق وكانت كارثة على العقل الإنساني[2].

رأي المؤلف:

إن الفلسفة في العصر الوسيط في الغرب أقل ازدهارا منها في عصريها السابق واللاحق ولكن ذلك لا يقلل قط من أهميتها التاريخية، وتفردها بمجموعة من المشكلات الخاصة، ومن تأثيرها في الفكر الحديث[3]. وقد التقت في هذه الفلسفة التقاليد الكنسية بتراث الفلسفة الإغريقية المطبوعة في الغالب بطابع «الأفلاطونية المحدثة» ذات اللون الشرقي.

التطور التاريخي لهذه الفلسفة:

ففي آخر العصر القديم نشأ فكر مسيحي ذو طابع فلسفي وخاصة في الإسكندرية وغيرها من مواطن التقاء الثقافتين المذكورتين، ومن ممثليه المفكران السكندريان (كليمان ١٥٠-٢١٥م) وهو من أصل يوناني، و(أوريجان ١٨٥-٢٥٤م) المصري الأصل، وكلاهما عَرَف الأفلاطونية المحدثة وحاول توفيقها مع عقيدته الجديدة. على أن أكبر ممثل للنزعة الأفلاطونية في المسيحية هو «القديس أوغسطين» (٣٥٤-٤٣٠م)، وقد ولد في أفريقيا الشمالية لأب وثني وأم مسيحية، وانتقل إلى

(١) الموسوعة المختصرة للعقائد ٩٤.

(٢) السابق ٩٦.

(٣) انظر جلسون: روح الفلسفة ٢٢ وما بعدها.

روما وعلّم في ميلانو وانضم خلال ذلك إلى الديانة «المانوية»، ثم قرأ تاسوعات «أفلوطين» والكتاب المقدس، وتنصر وهو في الثالثة والثلاثين وصار كاهنا ثم أسقفا، وقضى فترة طويلة يدافع في أسلوب فلسفي لا يخلو من طابع «غنوصي» (باطني) عن عقيدته الجديدة، مما جعله الزعيم الفكري للكاثوليكية في هذه الفترة، بل يقول أحد أساتذتنا: «إنه هو المفكر الذي كَوَّن العقلية الغربية المسيحية، فمن بعده تفلسف الغربيون على طريقته أي على الطريقة الأفلاطونية، إلى أن عرفوا كتب أرسطو في القرن الثاني العشر»[1]، وقد كانت آراء «أفلاطون» المعدلة بما يتفق ونصوص الكتاب المقدس هي مجال العمل الفلسفي عندئذ.

وقد شهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية الوسيطة –بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين– محاولات متقطعة من العمل العقلي الذي ينزع إلى التحرر من الطابع السابق، ويميل إلى الاهتمام بأرسطو الذي نظر إليه السابقون باعتباره «ملحداً» ومضادا للعقيدة، ولكن البداية الحقيقية لفكر مدرسي ناضج تبدأ في القرن الثاني عشر الميلادي، ويمثلها القديس «أنسلم» (١٠٣٢ – ١١٠٩م) صاحب الدليل الأنطيولوجي المشهور الذي أثر على «ديكارت» فيما بعد،[2] (أنطولوجيا: علم الوجود)، و«أبيلارد» (١٠٧٩– ١١٤٢م) صاحب الروح التأملية العميقة.

وقد بدأ الفكر الوسيط يتعرف تعرفا حقيقيا على «أرسطو» وعلى المفكرين المسلمين حين اتصل هذا الفكر بالثقافة العربية المزدهرة في الأندلس، وأنشأ رئيس أساقفة «طليطة» لأول مرة ديوانا للترجمة (١١٢٦–١١٥١م) نقلت بواسطته من العربية إلى اللاتينية معظم كتب «أرسطو» الذي عاد إليهم –كما يقال– في عباءة عربية... ثم

(١) مذكور: دروس: ٤٩.

(٣) انظر عثمان أمين: «ديكارت»، ط ٤، ١٨٣.

تزايد الإقبال على إنتاج «أرسطو»، وزاحم الأفلاطونية وزحزحها عن مكانتها عند القوم، وتأكد ذلك حين نقلت الشروح الإسلامية على «أرسطو»، وخاصة شروح «ابن رشد»، ومؤلفاته الدينية كـ«فَصْل المقال» و«تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة»، وذلك في القرن التالي الذي يعد هو العصر الذهبي للفكر الغربي الوسيط.

أهم الأفكار التي عنيت بها الفلسفة الغربية في العصر الوسيط:

لقد عني المفكرون الدينيون في الغرب -كمعاصريهم المسلمين-بالتوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين العقيدة السماوية الجديدة والثقافة الفلسفية التقليدية، وهذا أمر طبيعي ما دام كلاهما موضع التقدير والاعتزاز لدى هؤلاء المفكرين المؤمنين، ولكن هذا لم يكن كل ما تحويه تلك الفلسفة كما يظن، فلهذه الفلسفة مشاكلها المتصلة بالوجود والمعرفة، والمتعلقة بالحرية، وبالعناية الإلهية، وغير ذلك من القضايا الفلسفية المهمة، والبحث الحديث يتجه إلى الكشف عن المضمون الحقيقي لها وعن أثرها على الفكر الحديث(١).

وسنختم هذه الفقرة الموجزة بتقديم سريع لاثنين(٢) من أبرز رجال الفكر الغربي الوسيط في فترة ازدهاره، وهما يمثلان إلى حد ما روح العصر، وهي تجمع الإيمان بالعقيدة الدينية والثقة بالمناهج العقلية النظرية، مع التطلع إلى دراسة طبيعية تجريبية، وهما: «ألبرت الكبير» و»روجر بيكون».

من أهم رجالات الفلسفة في العصر الوسيط:

١-البرت الكبير(١٢٠٦ - ١٢٨٠م)

وقد كان من القسس الدومينيكان، أُعْلِن قديسا في القرن الحالي سنة ١٩٣١م،

(١) انظر جلسون: روح الفلسفة ٤١ وما بعدها.
(٢)من تصرف المعد.

درس في إيطاليا وفرنسا ومات في باريس وتتلمذ عليه «توماس الأكويني». وأهم ما يميزه فكرياً:

(أ) أنه تزعم هو وتلميذه «الأكويني» الحركة التي أقامت في الفكر المسيحي أرسطاليسية جديدة تختلف عن آباء الكنيسة السابقين، الذين كانوا أكثر ميلاً إلى «أفلاطون» والأفلاطونية الحديثة كما يمثلهم القديس «أوغسطين».

(ب) وأنه برغم ذلك لم يتخلص تماما من الآثار "الغنوصية" للأفلاطونية المحدثة، وقد عرف عنه ميله إلى آراء "ديونيسيس" و"أبرقلس" من رجالها. وكما ورث "الأكويني" عنه نزعته العقلية الأرسطية، فقد ورث آخرون من تلاميذه عنه النزعة الروحية الأفلوطينية.

(ج) أنه مع اشتغاله باللاهوت والفلسفة النظرية؛ كان مجربا لا يكل (من أصحاب العلم التجريبي العملي)، وخاصة في ميدان التشريح وعلم الحيوان، فكان في هذا قريب الشبه برجل آخر من رجال الفكر الغربي الوسيط معاصر له هو "روجر بيكون"، ولعله من المناسب الآن أن نقول كلمة موجزة عن هذا الأخير.

٢- روجر بيكون (حوالي ١٢١٤ - ١٢٩٢م)

ولد في انجلترا، وقضى جانبا من حياته في أكسفورد وجانبا آخر في باريس، خلال تلك الفترة الخصبة من حياة الفكر الغربي التي أخذ فيها يتمثل آثار العلم والفلسفة العربيين، إلى جانب الأعمال الإغريقية في هذين المجالين... ومن أهم ما تثيره شخصيته الفكرية أمران:

الأول: أنه كان محافظا ومتمسكا بالتقاليد، ولم يكن أقل من معاصريه اللاهوتيين مراعاة لأوامر الدين واعترافا بقيمة الحقائق الدينية، غير أنه في الوقت نفسه لم يكن يرَى في العلم الجديد مجرد مادة جديدة للمعرفة، بل منهجا جديدا للبحث لا بد أن يُحْدِث تحولا أساسيا في طريقة تناول العلم والمعرفة. وإلى هذا الموقف المزدوج يرجع ما لقيه «بيكون» من تشجيع ومن إحباط معا، فقد شجعه على إصدار كتبه وأبحاثه البابا «كليمنت الرابع» الذي مات قبل أن تتحقق آمال «بيكون»، وتبين عندئذ أن الظروف التاريخية في الغرب لم تتهيأ بعد لما يتطلع إليه من ثورة علمية وفكرية عميقة.

الثاني: أنه كان إحدى همزات الوصل بين الحضارة الإسلامية والمدنية الحديثة كما يقرر «محمد إقبال» معتمدا على قول المؤرخ الغربي «بريفولت»: (إن «روجر بيكون» درس اللغة العربية والعلم العربي... وليس لـ«روجر بيكون» ولا لسَمِيّه الذي جاء بعده الحق في أن يُنْسَب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن «روجر بيكون» إلا رسولا من رسل العلم الذين نقلوا الحضارة الاسلامية إلى الحضارة والمدنية الحديثة، حيث لم يكن يملّ قط من التصريح بأن تَعَلّم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة... وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر «بيكون» قد انتشر انتشارا واسعا وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوربا... إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه). ا.ه. ولا ينبغي أن يأخذنا الغرور فنُخْدَع عن واقعنا المتخلّف بسبب هذا الكلام، بل يجب أن نزداد يقظة واقتناعاً بالصلات الوثيقة بين مختلف الحضارات.

الفصل الثالث
الفلسفة الحديثة

أولاً- في الشرق

الفلسفة الإسلامية الحديثة:

جرت عادة أكثر الكاتبين في تاريخ الفلسفة الإسلامية بالوقوف بها عند نهاية القرن السادس الهجري، ويصور بعضهم ذلك تصويرا «دراميا» فيقول: «حين كانت جنازة أبي الوليد ابن رشد تعبر مضيق جبل طارق لتودع في مسقط رأسه، كانت الفلسفة الإسلامية تطوي صفحة الختام من سفرها الحافل»[(١)]. وقد يميل البعض إلى تحديد هذه النهاية بأخريات القرن السابع الذي سقطت فيه بغداد عاصمة الحضارة الإسلامية، والذي «كان نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي»[(٢)].

وإذا كان القرن السابع الهجري بداية مرحلة من الفتور والضعف في الحياة الإسلامية بالنسبة لمراحل الازدهار والحيوية السابقة، فإن ذلك لا يعني أن الحياة الإسلامية قد توقفت، وأن الفكر والثقافة لم تواصل مسيرتها الحافلة كما يتصور البعض. على أن مقتضى الحيطة العلمية ألا نطلق مثل هذه الأحكام التعميمية. حتى ندرس هذه الفترة بكل جوانبها السياسية والفكرية، ونسلط الضوء على حلقاتها المتتابعة فهذا أمر واجب في ذاته، وهو واجب كذلك لأهميته الخاصة في المساعدة على فهم فكرنا المعاصر الذي يحمل في أعطافه الكثير من آثار هذه المرحلة.

(١) العلوي: نظرية الحركة ٢٣ وانظر العراقي: الفلسفة الإسلامية ص ٣.

(٢) مدكور: دروس ٨٠.

وحتى تتحقق مثل هذه الدراسة التفصيلية فإننا -في اطمئنان نسبي- نقول: **إن الشواهد المتاحة تدل على أن الفكر الإسلامي لم يتوقف، وأنه استمر خلال هذه القرون الأخيرة، وأنه واصل التأمل في قضاياه التقليدية وتراثه العريق، بروح لا ينقصها التحرر والنزوع إلى التجديد في بعض الأحيان، وأنه حاول أن يرتاد مناطق جديدة أيضاً، وأنه اهتم كذلك باستيعاب الظروف المتطورة وخاصة بعد احتكاكه مع الحضارة الغربية الحديثة**، وسنقدم في إيجاز تفرضه اعتبارات عملية (نموذجا واحدالهذه المرحلة، وهو «ابن خلدون»)[1].

ابن خلدون:

هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس وحصل على علومه فيها، ثم درس الفلسفة. آخذا بعضها عن أستاذ درسها في المشرق، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده، اشتغل بخدمة الدولة حينا، وركب الأسفار حينا آخر، وكان في هذا كله رجلا قوي الملاحظة. وتقلد الحجابة لكثير من الأمراء، وسَفَرَ[2] (أصبح سفيرا) لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وإفريقية في البلاط النصراني لـ«بطرس الفاسي» في اشبيلية. وحضر أيضاً في بلاط تيمورلنك بدمشق. وحين مات «ابن خلدون» في القاهرة عام ١٤٠٦م -حيث تولى القضاء مرارا- كان قد حصل على تجارب منوعه وعميقة في المجالين النظري والعملي معاً، مما يعطي لشخصيته أبعادا خاصة متميزة تنعكس على فكره وإنتاجه، وخاصة في فهمه للفلسفة ولفلسفة التاريخ بصفة خاصة وفي وضعه الأساس الأول لعلم الاجتماع الحديث.

(ومن الأمور الجديرة بالإشارة في فكر «ابن خلدون»):

---

(١) من تصرف المعد.

(٢)هكذا ولعلها سفير.

(أ) الفلسفة وفلسفة التاريخ:

انتقد ابن خلدون الفلاسفة الذين سبقوه في أمور عدة ، منها :

١- ادعاؤهم أنهم يعرفون كل شيئ :

يقول «ديبور»: (لم يقنع «ابن خلدون» بالفلسفة المتوارثة كما وصلت إلى علمه، وكان رأيه في العالم أنه لا ينصب في قوالبها الثابتة المقررة، ويبين ذلك بقوله: «يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء»، أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعمل[١] ﴿**ويخلق ما لا تعلمون**﴾.

٢- ادعاؤهم أنهم يستطيعون بالأقيسة المنطقية الوصول إلى الحقائق ولاسيما المغيبة وكذلك انتقد ابن خلدون الذين يعتمدون على تجاربهم الفردية:

فابن خلدون يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة، أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهم كاذب، ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية، ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه، ويعني بتمحيصها)[٢].

٣- توجيه همهم لمعرفة هذا الموجود من حيث علله التي صَدَر عنها:

ولذا فقد انبرى فيلسوفنا -والكلام ما زال لـ«ديبور»- (يزعم أنه يؤسس فرعا

(١)هكذا ولعل الصواب: أن نعلمه.

(٢) السابق، وانظر الخضر: حياة ابن خلدون ٥ وما بعدها.

فلسفياً جديدا لم يخطر قط على قلب «أرسطو»، فالفلسفة -كما يقول الفلاسفة- هي علم «الموجود من حيث صدوره من عِلَله»... وهم يقولون في هذا الصدد أقوالا لا يمكن البرهان عليها، ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون.. وفي هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ويمكن كشف عللها، وبقدر ما نصيب من نجاح في هذا المهمة الأخيرة في البحث التارخي - أعني بمقدار ما نستطيع من رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها ومن كشف قوانينها- يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علما حقيقيا وجزءا من الفلسفة).

بناءاً على ماسبق فإن «ديبور» -كمؤرخ للفلسفة- يرى في هذا الجهد الفكري لابن خلدون في «مقدمته» محاولة لوضع علم التاريخ على أسس منهجية تدرس حياة الجماعات البشرية في الماضي وما يعرض لها من ظواهر مادية وثقافية بقصد الكشف عن القوانين التي تحكم هذه الظواهر... وأنه طبق هذا المنهج بالفعل وانتهى إلى نظريات عديدة في مراحل نمو الدول وانهيارها، **وفي العصبية أو التضامن السياسي بين أفراد الجماعة، وفي الثقافة وأطوارها، وفي طبيعة العوامل المؤثرة في الأحداث التاريخية بوجه عام[1]... مما يدخل بحق في صميم فلسفة التاريخ، -أقول: إذا كان هذا ما يراه «ديبور» فإن أكثر رجال «علم الاجتماع» في مصر[2] يرونه أول محاولة لتأسيس «علم اجتماع» بالمعنى الحديث.**

(ب) ابن خلدون وعلم الاجتماع:

استعرض «ابن خلدون» جهود المؤرخين قبله كما أشار في «المقدمة» وانتهى **إلى وجوب كتابة التاريخ بمنهج جديد يقوم على الشرح والتحليل وتعليل الحوادث لا مجرد السرد كما يتوهم البعض:** «إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار

(١) ديبور: تاريخ الفلسفة ٤٠٢ - ٤٠٣، وقارن ابن خلدون: المقدمة ص ٤٧٨ وما بعدها.
(٢) السابق: ٤٠٤ - ٤٠٥.

عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق...»[١]. وقد أدى به ذلك إلى **تقرير ضرورة قيام علم جديد هو «علم العمران» الذي نسميه حديثا بـ«علم الاجتماع»**، وإلى تحديد طبيعة المنهج الذي يستخدم فيه بأنه **منهج يقوم على الاستقراء لا على تحليل المعاني**[٢]. وهذا كله إنما يقوم على أصل كبير عنده وهو **أن الظواهر الاجتماعية -شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية- لا تحدث بالمصادفة وإنما تخضع في حركتها لقانون يمكن بالبحث العلمي اكتشافه**، فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله...

وإذ يصل «ابن خلدون» في تحليله إلى هذا الحد فإنه يصرح بوجوب قيام هذا العلم، ويكاد يعطيه اسمه الذي عرف به، وإن كان يسميه أحيانا «علم العمران»، ومما قاله: «وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته... وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا...»[٣]. ويحس ابن خلدون بوضوح أنه بذلك ينشئ في الفكر الإنساني علماً جديدا كل الجدة مستقلا بموضوعه الخاص ومنهجه المعين وقضاياه أو مسائله التي يتناولها بالبحث: «وكأن هذا العلم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقلياً»[٤].

---

(١) قاسم: مساهمة الفكر العربي ٩، الخشاب أصول ٩.

(٢) المقدمة: ٥.

(٣) السابق ٤.

(٤) المقدمة ٣٥- ٣٦.

على أن «ابن خلدون» لم يكتف بالدعوة النظرية إلى هذا العلم، بل وتوصل فيه إلى بعض النتائج والأفكار، وإن كان أكثرها -بالطبع- قاصرا على المجال الذي أتيحت له ملاحظته ودراسته فحسب، يقول الأستاذ الخشاب: «حدد ابن خلدون موضوع العلم بأنه دراسة علم الاجتماع الإنساني وظواهره وقسم دراساته إلى قسمين واضحين:

القسم الأول: بحوث تتعلق ببنية المجتمع أو «المورفولوجيا الاجتماعية»، وهي البحوث التي تتناول دراسة الظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات.. وتوزيع السكان وظواهر الهجرة وتخطيط المدن... في الفصلين الرابع والأول من مقدمته.

والقسم الثاني: هو دراسة النظم العمرانية، فدرس الظواهر السياسية في الفصل الثالث، والظواهر الاقتصادية في الفصل الخامس، والظواهر التربوية واللغوية في الفصل السادس... ودراساته هذه تدلنا على أنه استوعب معظم فروع علم الاجتماع وعالج أهم أبوابه...»[1]، ثم يعقب بقوله:

«غير أن هذه الدراسات على ما فيها من جدة وأصالة لم تنل ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار والمتابعة والمثابرة...»[2]، وهذا ثمن الضعف في الحياة الفكرية الإسلامية. دفعه «ابن خلدون» من شهرته، ودفعه المجتمع المسلم بعدم إفادته المثلى من أفكاره. ولكن مجرد ظهور هذا المفكر شاهد على استمرارية هذا الفكر الإسلامي وقابليته للتجدد مع الأيام، وعسى أن يتلافى المحدثون ما وقع فيه بعض أسلافهم من سلبية وجمود.

---

(١) السابق ٣٧ – ٣٨.

(٢) الخشاب: أصول ١٠.

ثانياً: الفلسفة الحديثة في الغرب

بينما غلبت الروح المدرسية التقليدية المترددة بين «أفلاطون» و«أرسطو»، والخاضعة لهيمنة الكنيسة، والمتعصبة للمنهج الصوري الذهني، على الفكر الغربي في العصر الوسيط؛ فإن للفترة التاريخية التي يطلق عليها عامة (الفترة الحديثة) نظرة عميقة **تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة** ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى، أعني بهما:

(أ) تضاؤل سلطة الكنيسة.

(ب) وتزايد سلطة العلم.

التطور التاريخي للفلسفة الحديثة في الغرب:

ويشرح الفيلسوف الإنجليزي المعاصر «رسل» هذا التطور التاريخي بقوله:

«فقد أخذت الدول تحل باطراد محل الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة، وكانت الحكومة في أول أمرها بين أيدي الملوك ثم بدأت الديموقراطيات أو الطغاة يحلون محل الملوك... بيد أن معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقل من النفوذ الذي كان للكنيسة في العصور الوسطى.

ولقد بدأ نبذ السلطة الكنسية -الذي يعد الطابع السلبي للعصر الحديث- بداية مبكرة عن الطابع الإيجابي الذي يتمثل في تقبل السلطة العلمية، ففي النهضة الإيطالية لعب العلم دورا صغيرا جدا، فمعارضة الكنيسة قد ارتبطت في خواطر الناس بالعصر القديم... وقد كان أول اقتحام جدي للعلم عندما نشرت نظرية «كوبرنيقوس» سنة ١٥٤٣م، ولكن هذه النظرية لم تصبح ذات نفوذ إلا في القرن السابع عشر بعد أن تولاها «كبلر» و «جاليلو» وأصلحاها ثم بدأ القتال الطويل بين

العلم والعقائد الجامدة، وهو القتال الذي أدار فيه (التقليديون) معركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة[1].

العوامل السلبية والإيجابية لطبيعة النهضة الفكرية الحديثة في الغرب:

ماسبق من التلخيص لا ينبغي أن ينسينا عوامل ومظاهر هامة لطبيعة النهضة الفكرية في العصر الحديث سلبية كانت أو إيجابية: من إحياء للآداب القديمة «إغريقية» و«لاتينية»، ونمو الروح الإنسانية المعرضة عن الدين أو المعادية له، وازدهار الفنون والصناعات، وغلبة النزعة الفردية في مجالات الأدب والدين والسياسة والفكر جميعا[2].

وأيا ما كان الأمر فإن الفلسفة الحديثة في الغرب قد انطلقت من عقالها قوية فتية تقتحم كل مجال وتقدم ألوانا من الأفكار والاتجاهات والنظم، زاخرة بالإنتاج العقلي، نزاعة إلى مؤاخاة العلم، هادفة إلى دعم كيان الإنسان وسيطرته على الطبيعة من حوله، وإن لم تنجح كثيراً في تحقيق الأهداف المثلى للإنسانية -في نظر البعض- لما غلب عليها من اتجاهات خاصة ضللت خطوها وبددت جهودها[3] ولكنها ما زالت على كل حين تظهر الجديد من الفكر، وتبني وتهدم من المذاهب ما لا يلبث أن يترك مكانه لمذاهب جديدة.

ولضيق هذا المجال هنا فسنحاول أن نعرض بإيجاز لنموذج واحد من مفكري الغرب المحدثين، هو **الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت»، الذي يدعى بحق «أبا الفلسفة الحديثة»**.

---

(١) السابق: ١١.

(٢) السابق ٥- ٧.

(٣) كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: ٦ – ٨.

ديكارت(١٥٩٦ – ١٦٥٠م)

ولد بفرنسا، وتعلم في مدرسة للآباء اليسوعيين كانت من أشهر المدارس في أوربا، وأتم الدراسة بها حيث كانت الفلسفة تحتل مكانا هاما، فدرس كتب المنطق والطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة. وانعكست آثار هذه الدراسة في ناحيتين مختلفتين: فأعجب بوضوح الرياضيات ودقتها، وفي الوقت نفسه أحس بالأثر السيء الناجم عن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، فانصرف عنها ولم يكن يخصص لها سوى (ساعات في العام)[١].

العلوم التي تناولها " ديكارت" والكتب التي ألفها:

أخذ «ديكارت» يعالج الدراسات الرياضية والطبيعية طوال تسع سنين، ومع أن كثيرا من العلماء قد سبقوه إلى الأخذ بقوانين الهندسة التحليلية إلا أن وجه الاختلاف بينهم أنهم كانوا يتبعون الطرائق الجزئية، بينما كان ينظر هو إلى العلم نظرة كلية شاملة، فرأى أن الهندسة والحساب يقومان على الترتيب والقياس وأن المطلوب من الجبر هو التعبير عن أهم قوانين الترتيب والقياس وأن من الممكن وضع علم تكوين صيغة أبسط من صيغ الحساب وأكثر تجريدا من أشكال الهندسة فتنطبق على الأعداد والأشكال جميعاً.

وفي الفلسفة بدأ البحث عن أسس أوكد من الفلسفة الدارجة في رأيه، ثم عرضها أولا على مجلس خاص، معلنا أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة «أرسطو»، فأعجب به الكردينال «دي بيرل» وشجعه على إتمام فلسفته (خدمة للدين وصداً لهجمات الزنادقة) فكتب «ديكارت» رسالة قصيرة في (وجود الله ووجود النفس[٢].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٨.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦٠.

وفي العلم الطبيعي: كان يذهب إلى رأي «جاليليو» بدوران الأرض، ولكنه لما رأى أن المجمع المقدس قد أدانه لهذا القول، عدل عن نشر كتابه المؤلف في هذا الموضوع احتراما للكنيسة. وأيضا فقد كانت له آراؤه عن العلاقة بين الفلسفة والعلم الرياضي والتي نشرها عام ١٦٣٧م[٢] وتتضمن الوحدة التي تمت في فكره بين الفلسفة والعلم الطبيعي الرياضي، والمنهج الأساسي لها جميعا، حيث كان العنوان الأصلي للمقدمة المنهجية لتلك الرسائل كالآتي: (مشروع عام كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة) ثم عدل عنه إلى العنوان التالي:

(مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهي التطبيقات لهذا المنهج).

وأخيرا، لخص فلسفته وعلمه الطبيعي في كتاب مدرسي نشر سنة ١٦٣٣ باللاتينية وهو كتاب (مبادئ الفلسفة) وأهداه للسوربون بغرض تدريسه، وكأنه كان يريد أن يحل بذلك محل «أرسطو»، ولكن معلميه السابقين لم يجيبوه إلى رغبته تلك[٢].

فلسفة ديكارت:

لكي نأخذ فكرة سريعة عن فلسفة «ديكارت» يحسن أن نعرف غاية الفلسفة ومهمتها عنده، والمنهج الذي تنتهجه نحو هذه الغاية، والقواعد الأساسية لهذا المنهج، فإن جهوده في هذه الجوانب هي التي دفعت مؤرخي الفلسفة إلى اعتباره (أبا) للفلسفة الأوربية الحديثة.

---

(١) أضفنا هذه العبارة ليستقيم المعنى.

(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفة ٤٢ – ٤٧.

(١) غاية الفلسفة ومهمتها عند «ديكارت»:

إنه يُعَرِّف الفلسفة بأنها: «دراسة الحكمة»، ثم يضيف «أنه لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب، بل **يقصد بها المعرفة الكاملة بكل ما يستطيع المرء معرفته، إما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا، وأن المعرفة التي يتوصل بها إلى هاتيك الغايات لا بد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى**».

ومن هذا التعريف يتضح أن غاية الفلسفة عنده «**تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم، وليست العلم لمجرد العلم كما هو الحال عند «أرسطو»**»، فبينما كان هذا الأخير يذهب إلى أن العلم الحقيقي يجب أن يدنو من النظر العقلي المحض ويبتعد عن المنفعة العملية فإن «ديكارت» يذهب فيما يبدو إلى أن كمال العلم هو في اتصاله بالحياة العملية «حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها»[1].

كما يتضح منه أيضاً **أن الفلسفة ما تزال عنده -كما كانت عند القدماء- هي «علم المبادئ الأولى»** أي معرفة: أعلى ما في العلوم من حقائق، فهي العلم الكلي الذي يُتَوِّج المعارف الإنسانية جميعاً.

والفلسفة كلها بمثابة شجرة: جذورها «الميتافيزيقا»، وجذعها «العلم الطبيعي»، وأغصانها باقي العلوم وهي ثلاثة علوم كبرى: الطب والميكانيكا والأخلاق.

فالجزء الأول من الفلسفة هو مبادئ المعرفة أو الميتافيزيقا، التي من جملتها تفسير صفات الله، وروحانية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا.

---

(١) الطويل: أسس الفلسفة ٨٤.

ويقصد بـ«المعاني الواضحة»: الأفكار السابقة في الذهن على التجربة التي يشترك في التسليم بصحتها العقلاء في كل زمان ومكان، ووجودها في العقل هو وجود بالقوة، ودور التجربة هو إخراجها إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي[1].

ويتفرع من «الميتافيزيقا»: العلم الطبيعي، الذي يدرس مشكلات العالم والإنسان بفروعه الرئيسية، وهي: الطب والميكانيكا والأخلاق، (والأخلاق هي آخر مراتب الحكمة)، ويصفها بقوله: «أعني الأخلاق الأرفع والأكمل، التي لما كانت تفترض معرفة عامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[2].

(ب) المنهج الديكارتي:

يرى «ديكارت» أن العقل هو أداة عامة وزعت على جميع بني الإنسان توزيعا عادلا، أو هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ويشرح هذه الفكرة فيقول:

«إن العقل هو خير الأشياء توزعا على الناس بالتساوي... وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل –وهي التي تسمى في الحقيقة بالعقل أو النطق– تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر».

ومن هذا تتضح أهمية المنهج ليقود العقول في طريق واحدة مستقيمة، والمنهج الذي ينبغي لكل عاقل أن يسلكه يعتمد أساسا على:

---

(١) الطويل: أسس الفلسفة ٢٥٢.

(٢) أبو ريان: الفلسفة ١٢٠.

- حدس المبادئ الأولية.

- ثم استنباط القضايا الجديدة من المبادئ المسلمة.

ومن الواضح أن المنهج الذي كان يسيطر على ذهن "ديكارت" هو المنهج الرياضي، أما "الاستقراء" فهو في نظره لا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها على بعض أَلَّفَت علما مهلهلا لا ندري من أين نلتمس له اليقين. فمعيار اليقين هو وضوح المعاني وتسلسلها في العقل، على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم، فهذا هو المنهج الوحيد المشروع.

وهكذا يبدو "ديكارت" رائد التيار العقلي ذي الصبغة الرياضية في الفلسفة الحديثة، وقد دعم ذلك إنتاجه العلمي في الرياضيات والطبيعيات التي تصطنع المنهج الرياضي، وتابعه من بعده تلاميذه، وخاصة "ليبتز" الذي تقدم المنهج الرياضي على يده خطوات أخرى، حتى كانت الجهود الأخيرة في القرن الماضي والحالي للمناطقة الرياضيين الذين وضعوا تفاصيل المنهج الاستدلالي والمنطق الصوري الرياضي الحديث.

(ج) قواعد المنهج:

لهذا المنهج قواعد أربع أساسية نلخصها فيما يلي: تقريبا من ألفاظ "ديكارت" نفسه:

أ- الأولى: قاعدة "الوضوح العقلي":

"ألاّ أُسَلّم بحقيقة أي شيء ما دمت لا أعرف أنه حقيقة، لكونه ظاهرا واضحا بيّنا

أمام روحي ظهورا مانعا لكل شك". فمقياس الحقيقة في نظره هو "الوضوح العقلي" الحاسم لكل غموض أو شك. وهو يريد تخليص العقول من المؤثرات التي تعطل وظيفتها، لاهوتية كانت أو كلاسيكية أو اجتماعية.

ب- الثانية: قاعدة "التحليل العقلي":

أنْ أُقَسّم كل مسألة صعبة إلى أجزاء، أي العناصر البسيطة التي تتكون منها. وهو ينبهنا إلى أن أي مشكلة فكرية هي بناءٌ مركبٌ مِن عناصر عدة بعضها معلوم وبعضها مجهول لنا، والكشف عن المجهول يستوجب تحليل المشكلة إلى عناصرها المختلفة قدر الإمكان، والتركيز على العناصر التي يعتمد عليها في حلها.

ج- الثالثة: قاعدة "التركيب العقلي":

أنْ أُفَكِّرَ بالترتيب والتدرج، فأبتدئ بالنظر في أبسط الموضوعات وأسهلها، ثم أسير إلى معرفة الموضوعات الأكثر تركيبا، وأفْرِض نظاما في المواضع التي تبدو غير مرتبة في الطبيعة. ومقصده في ذلك أنّ فَهْم أية مشكلة والتوصل إلى حلٍّ لها يقتضينا أن نربط بين عناصرها ربطا منطقيا، متدرجين في ذلك من أبسط الأمور إلى أكثرها تعقيداً، وهي عملية مكملة للعملية التحليلية التي تضمنتها القاعدة السابقة.

د- الرابعة: قاعدة "المراجعة والفحص الدقيق":

أنْ أُكَمّل إحصاء أجزاء الموضوع الذي أبحثه وأُؤَلّفها تأليفات جامعة، حتى أعرف يقينا أني لم أهمل شيئا أو أغفل حالة قد تؤثر على نتيجة البحث. وهذه ناحية هامة لأن بعض الباحثين قد يغفل عنصراً من عناصر البحث، أو يسرع في الربط بين العناصر المختلفة فيقع فريسة للخطأ.

أهمية القواعد الأربعة:

إن أهمية القاعدة الأولى تتمثل في الحرص على التحقيق العلمي -القائم على الحدس المباشر اليقيني- والمسبوق بلون من الشك المنهجي.

وأهمية القاعدة الثانية تتمثل في التحليل الذي يمهد لهذا الحدس أو المعرفة اليقينية الحقة.

وأهمية القاعدة الثالثة تتمثل في التركيب الذي يعتمد على التدرج وافتراض النظام بين الأجزاء الواضحة أو الحدود، بحيث يلزم كل منها عن الآخر كي تترابط المعرفة.

وأهمية القاعدة الرابعة والأخيرة تتمثل في تحقق شمول البحث، وتكمل المقصود بالقاعدة الثالثة.

وهذه القواعد العقلية الأربع لا بد لها من صفات خلقية لتؤتي أكلها تتمثل في: الإخلاص للحق، والتصميم على بلوغه، والقناعة به، والقصد بصفة عامة[1].

وأخيرا نختم كلامنا عن «ديكارت» بالإشارة إلى القاعدة الأساسية التي بنى عليها نظامه الفلسفي وهي «الكوجيتو الديكارتي» الشهير.

(د) الكوجيتو الديكارتي:

ربما كان «الكوجيتو» أو اليقين الأول الذي ينتقل فيه «ديكارت» من إثبات الذات الواعية إلى إثبات الحقائق الأخرى حول الله والعالم هو أشهر أفكار ديكارت وأكثرها تمثيلا لفلسفته وطريقته في تحقيق منهجه العقلي الذي سلفت الإشارة إليه، فلندع واحدا من كبار المتخصصين يحدثنا عنه:

(١) دي جلارزا: محاضرات الفلسفة العامة ٤٠ – ٤١.

«بَعْدَ أنْ شَكّ«ديكارت» في كل شيء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها وهي **ذلك المبدأ المشهور المسمى «كوجيتو»... أنا أفكر وإذن فأنا موجود... وهو محاولة لإثبات وجود النفس في أي فعل من أفعال الفكر، حتى في الشك نفسه، فكوني أشك يفيد أني أفكر يفيد أني موجود».**

وبعد أن يشير هذا الباحث إلى الطبيعة العقلية والروحية لهذا الحدس الأساسي بوجود النفس، وما قيل من أنه تأثر فيه بالقديس «أوغسطين»، يؤكد أن «الكوجيتو» في طريقة استخدامه وما بُنِيَ عليه البداية الرائعة للفلسفة الحديثة»[1].

ثم انتقل الباحث نفسه إلى بيان الكيفية التي بَنَى بها «ديكارت» معرفة العالَم والأشياء جميعا على هذا الحدس العبقري، موسطا بين الأمرين -أي: الذات المفكرة والعالم الواقعي- يقينا آخر هو إدراك وجود (الله) بنفس الطريقة المنهجية الديكارتية فيقول:

«لكن «الكوجيتو» الذي يعطيني وجودي بأوثق الحدوس على الإطلاق يجعلني -من جهة أخرى- في عزلة تامة، هي عزلة فكري الخاص، فلا أتبين سبيلا للخروج منها، ولا أبلغ أي وجود من الموجودات خارج نفسي. ولقد كان بمقدور «ديكارت» أن يلتزم تلك النتيجة القصوى وأن يبقى مخلصا لهذا النوع من المثالية الذي يناسب على كل حال منهجه، لكن كما أننا سنرى بعد أن كان يعطِي «الفكرَ» مُتّكَئا وسَنَدا في «الأشياء»، فكذلك نرى «ديكارت» باذلا الجهد للإفلات من عزلة لو طالت لجعلت المعرفة البشرية كلها وهما وحلما، فهو أيضا يلتمس للفكر سندا في الموجود الواقع. ولكن هنا شيئا جديرا بالملاحظة: نرى «ديكارت» يطلب آية ذلك الموجود الواقع في المعرفة نفسها، ولا يريد أن يخرج من فكره الخاص إلا بفعل

(١) السابق: ١٥٩.

خالص رفيع ... ذلك الموجود الواقع هو «كوجيتو» عال، هو مصدر كل موجود والضامن لكل حقيقة: هو الله».

وهكذا يظل «أبو الفلسفة الحديثة» مخلصا لمنهجه العقلي حتى في نزوعه الواقعي الذي يحاول فيه المزاوجة بين الذاتية الخاصة والواقعية الخارجية على أساس من الفكر المنهجي المترابط.

الباب الثالث:
الإسلام والفكر الفلسفي

الفصل الأول: ملامح اتجاهات الفلسفة المعاصرة.

أولاً: المادية كما ظهرت في تصور الماركسية.

ثانياً: الحضارة الغربية إرث للحضارة اليونانية والغربية.

الفصل الثاني: الاسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة.

أولا: الوجودية.

-الأساس الفلسفي للوجودية.

-النقد الفلسفي للوجودية.

-موقف الاسلام من الوجودية.

ثانياً: البراجماتية.

- نقد البراجماتية من وجهة النظر الفلسفية.

ثالثاً: أزمات العصر الحديث في الدين والعلم والفلسفة.

الفصل الثالث: مستقبل الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي.

أولاً: إنحضار ثقافة الغرب في رائ الفيلسوف دينو

ثانياً: -الفكر الاسلامي كبديل للآراء الفلسفية:

أ - الملائكة.

ب- الإيمان باليوم الآخر.

ج - الإنسان أصله ودوره ومصيره:

أولا: الجانب الميتافيزيقي (الغيبي).

ثانيا: الجانب العملي الأخلاقي.

الباب الثالث

الإسلام والفكر الفلسفي:

تمهيد:

سنعرض أولاً لملامح اتجاهات الفلسفة المعاصرة ثم لأبرز المذاهب الفلسفية المعاصرة، وعلى رأسها «البراجماتية» و«الوجودية»، ثم نعرج ببيان موقف الاسلام من الفكر الفلسفي، بمنهج مقارن بحيث نضع إزاءها آراء بعض علماء الإسلام، إذ نرى ضرورة تزويد المسلم المعاصر بعامة، والطالب الجامعي بخاصة بزاد الفكر الذي يُحَصّنه في مواجهة تأثير سحر حضارة أوروبا حتى لا تخدعه المظاهر البراقة للتقدم العلمي التكنولوجي عن حقيقتها ودوافعها ومظاهر تحللها.

وها هو المؤرخ «توينبي» المتخصص في دراسة الحضارات الإنسانية يقرر أنه: بينما تظل الحضارة في حالة سكون أو انحدار في طريق الانحلال، ترتقي الأساليب التكنولوجية والمادية أثناء ذلك الانحلال.

أما عن دوافعها فبسبب ما حققه التقدم التكنولوجي في القضاء على عنصر المسافة المكانية، أصبح التنافس على عالم اليوم (لإخضاعه لقوة بشرية غالبة)[1].

وإذا أردنا تقديم البرهان على ضرورة تعديل النظرة إلى هذه الحضارة؛ فإننا نستطلع رأيه بشيء من التفصيل، فهو يرى أن التوسع السياسي أو العسكري ليس دليلاً على النمو الحضاري، بل قد يحدث أعظم توسع إقليمي في مرحلة مبكرة

---

(١) لمعي المطيعي: أرنولد توينبي ص ١١٧ ط، ومابين القوسين من تصرف المعدّ.

من مراحل تحلل إحدى الحضارات ثم انهيارها. وكذلك فإن التحسن الفني من المحتمل أن يؤدي إلى وأد الحضارة... لأن التحسن الفني في نظر «توينبي» قد يمتص جميع طاقات النشاط، وبذلك يصبح المجتمع عبدًا لهذا التحسن بدلاً من أن يكون سيدًا له، ومن ثم فالحضارة يمكن أن تتجدد أو تنهار بعد ذلك، رغم كل مظاهر هذا التقدم المادي[1].

وعلينا في هذه المرحلة التمهيدية أن نبين ما للحضارة الأوروبية المعاصرة من مظاهر، مقتصرين على ما هو وثيق الصلة بدراستنا أي: النظرة الفلسفية لتفسير الوجود، والنظرة الفلسفية للإنسان: حقيقته ودوره وأهدافه، هذه النظرة التي تراوحت بين النزعة المادية المفرطة في القرن التاسع عشر، والانقلاب الروحي على يد أمثال «برجسون» و«بلوندل» و«برونشفيك»[2].

ولا نضيف جديدًا إلى ما نادى به بعض مفكرينا وعلمائنا المعاصرين، إذا قلنا إن الفهم القائم على التحليل والدراسة هو أول الخطوات لمواجهة تأثير هذه الحضارة، لا لمقاومة تأثيرها العقائدي والأخلاقي فحسب، بل تجاوز ذلك للوصول لمرحلة تحديها أيضًا[3].

فإن ظاهرة التدهور والانحلال تعني أنه عندما ينتهي التاريخ في نقطة ما يتجدد من نقطة جديدة، أو بعبارة أخرى، يقول «مالِك بن نبي» -رحمه الله- ليبشرنا بمستقبل حضارتنا:

(نرى أن سير التاريخ كأنما يستدرج العالم إلى فضل تجاربه، وخيبة أمله من تجاربه

(١) لمعي المطيعي: أرنولد توينبي ص ١٣٦.

(٢) أميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة ص ١٠.

(٣) ونحن نعلم أن كتابًا ألف بهذا المضمون أظهر فيه مؤلفه العقيدة الإسلامية في ثوب التحدي مستخدمًا مكتشفات العلم الحديث (ينظر كتاب وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى).

العلمية والتكنولوجية.. إلخ، من ناحية، ومن ناحية أخرى نمو العالم الإسلامي كماً وكيفًا... ونرى في الخط الموازي كأنما الله يهيئ القاعدة التاريخية الاجتماعية لتحقيق الآية الكريمة ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [الصف: ٩] وكانت الآية نفسها قد تحدّت وقت تنزلها الإمبراطوريتين القديمتين الكبيرتين: إمبراطورية وحضارة فارس من ناحية، وإمبراطورية وحضارة بيزنطة والبحر الأبيض على العموم من ناحية أخرى.

ولعل التاريخ يعيد نفسه؛ لأن النظرة الفاحصة لمشكلة الحضارة الغربية، تدلنا على أنها تعاني من نفس مشكلة الحضارات السابقة بالرغم من مظاهر التفوق التكنولوجي، الذي يهدده الفراغ الروحي، وبالرغم من محاولات وضع عقائد بديلة ولكن بغير جدوى)[1].

أهم مشاكل الحضارة الغربية من وجهة نظر مفكرين غربيين:

في هذا الصدد يقول «توينبي»: (إن مشكلة الحضارة الغربية كمشكلة الحضارات السابقة في التردي إلى عبادة وثن من صنع المجتمع، إنه تأليه الدولة السائد الآن بين أربعة أخماس سكان العالم، لقد أدى هذا التأليه إلى انهيار أربع عشرة وربما ست عشرة حضارة سابقة من عشرين حضارة، وتأليفه اليوم أشد إرهاباً؛ لأنه تدعمه أيديولوجيات–عقائد–، وتمكن له التكنولوجيا الحديثة سواء في وسائل الإعلام وغيرها.

إن التعصب للدولة الإقليمية قد تستر خلف الاشتراكية الوطنية في «النازية» و«الفاشية»، والقول إن هزيمة «النازية» وتوأمها «الفاشية» في الحرب العالمية الثانية قد أدى إلى القضاء على النزعة الحربية موضع شك كبير، وتعد هذه الأنظمة تأليهاً

(١) مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ص ٣١.

للدولة؛ لأن النظم الدكتاتورية تعد صورة مماثلة لعبادة «قيصر»، فضلاً عن أنها تعد غيرها شعوباً بربرية، ولا زال الفراغ الروحي مستبدًا بالنفوس في الغرب فانفتحت الأبواب لتدخل شياطين التعصب للدولة، وتستبدل بعبادة الله الواحد وثنًا واحدًا اسمه عبادة الدولة، كما تستبدل بالأديان أيديولوجيات من صنع المجتمع.

إن افتقار المرء للدين يدفعه إلى حالة من اليأس الروحي تضطره إلى التماس فتات العزاء الديني على موائد لا تملك منها شيئاً، ولقد أراد بعض الفلاسفة إحلال أهداف بديلة عن الدين، كفكرة دين الإنسانية لدى «أوجست كونت»، ولكنها بدت عقيدة باهتة ممسوخة، ومن ثم لم تلق قبولاً، (ثم إن) عقول العالم (قد فُتِنَت حتى أواخر القرن الماضي) بأيديولوجية أشد خطرًا، مُمثّلة في «الماركسية»، وهذه تناظر اليهودية إلى حد كبير، ليس لأن المبشر بها يهودي فحسب؛ بل لأنها أحلت عبادة الشيوعية محل الإله (يهوه)، كما جعلت «البروليتاريا» –الطبقة الكادحة– منارة لشعب الله المختار، والخارجون على «البروليتاريا» كالشعوب الأممية لدى اليهود، وتُمنِّي الناس بفردوس على الأرض بديلاً عن نعيم الجنات، ولقد تكالبت الجماهير على مثل هذه الأيدولوجيات كبديل عن الدين، ولكن «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان»، إن أزمة المجتمع الغربي هي في جوهرها أزمة روحية وليست مادية)[1].

وبهذا الفهم القائم على الدراسة والتحليل العلمي، يفهم المسلم المعاصر عقيدته ويعي دوره، ويعرف هدفه، ففي الإسلام الطاقة في الإيمان، وهي عقلية في أكثر أحوالها، تعتمد على الرشد والنقد والمحاكمة، وقد أمدها هذا العصر العلمي الأخير بمدد لا يفني من الحجج والبراهين[2]. وهكذا يصبح من السهل استعادة

(١) توينبي: التاريخ يعيد نفسه (نقلا عن د. أحمد صبحي / فلسفة التاريخ ص ٢٩٢). مابين ( ) في أثناء الكلام من تصرف المعدّ.

(٢) د. محمد عبد المنعم خلاف: العقل المؤمن ص ٤.

استقلالنا في مجال الأفكار، ولن يتحقق هذا الاستقلال إلا بتعديل جذري في مناهج دراسة الثقافة الأوروبية سواء في الأدب أو الفلسفة أو التاريخ، لكي ننقذ أجيالنا من تشرب روح المدنية الغربية، ونبصرها بسعة الثقافة الإسلامية وغناها، فيشيع في نفوسها الأمل من جديد بحسن مستقبلها[1].

(١) محمد أسد: الإسلام في مفترق الطرق ص ٧٤.

الفصل الأول
ملامح اتجاهات وخصائص الفلسفة المعاصرة

تمهيد:

قد لا يختلف اثنان أننا نعيش في جو حضاري غربي يسيطر على أغلب أنحاء العالم، ويتسلط عليه بأفكاره وفلسفاته، ومن أدق ما قيل في وصف الحضارة المعاصرة أنها (تبني صروحًا في الخارج من شوارع فسيحة وعمارات ضخمة وناطحات سحاب ومصانع هائلة ومنتجات لا نهائية ونظم إدارية)[1]، ولكن هذه المظاهر الخارجية لا ينبغي أن تحول اتجاهنا لدراسة دوافعها وأسسها التي تتمثل في فلسفة الغرب بعامة، فإن الأفعال كما نعلم هي في معظم الأحيان مجرد ثمرات لمجموعة من الأفكار، وأنه لا قيام لأية حضارة بدون دعائم فكرية تستند إليها، وربما استطعنا في هذه الدراسة أن نلقي الضوء على أبرز الاتجاهات السائدة في الفلسفة الغربية، وتظهر كالآتي:

أولاً: المادية ولاسيما كما ظهرت في تصور «الماركسية»:

فالوجود في المذهب الماركسي مادي، وكذلك الإنسان مجرد مادة، أي جسد ولا قيمة له كفرد، ولكن المجتمع هو السيد، والفرد كالآلة في مصنع ضخم، فإن تحقيق المذهب يستلزم إخضاع الفرد للدولة في جميع الشئون، وخنق كل حرية

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق ص ٤٧.

فكرية[1]، ويتحدد غرض الإنسان في إشباع حاجاته المادية، وصولاً إلى المجتمع الشيوعي حيث يتساوى فيه البشر جميعًا في الحقوق والواجبات، ومن ثم يُلْغَي الجهاز الحكومي عند تحقيق هدف الفلسفة الماركسية. وهي كما نرى تقدم -ضمن أفكارها- على تصور الإنسان أنه مجرد غرائز ودوافع، حيث ينطلق كالحيوان لإشباع حاجاته، خاضعًا خضوعًا تامًا لما تمليه عليه أهداف المجتمع وغاياته ومُثُلِه، يقوم بتنفيذ مخطط مرسوم بواسطة أعلى سلطة في الحزب الشيوعي الحاكم، ولا يسمح لرأي ثان بالظهور، وإلا اعتبر خارجًا عن النظام العام وفلسفة الحزب ومن ثم يستحق الإبعاد والنفي[2].

والحق أن المذهب المادي في تفسير الوجود -والماركسية إحدى صوره الحديثة- مذهب قديم قدم الفلسفة، حيث ظهر في المحاولات الأولى التي أراد بها فلاسفة الإغريق في الطبيعة أن يفسروا الوجود برده إلى الماء والهواء، أو غيره من العناصر، ثم تحول على يد «ديموقريطس» إلى فلسفة الجواهر المفردة أو الذرات، حيث ينشأ عن حركتها اجتماع لبعضها البعض على صور شتى، فتتكون الأشياء بتكوينها وتفسد بانفصال الجواهر، وامتد تفسيره إلى النفس أيضًا فادعى بأنها تتألف من

(١) وكل من يظهر رأيًا مخالفًا للحزب يلقى به في السجون ومعسكرات العمل الإجباري والمصحات العقلية ويواجه بتهمة الخيانة والعمالة، وقد ازدادت ظاهرة نفي العلماء والأدباء والفلاسفة المعارضين للنظام الشيوعي خارج البلاد، وأشهرهم عالم الرياضة بليوشتن، والكاتب سولجنيتسين والمؤرخ أدريه أما لريك مؤلف كتاب (هل يصمد الاتحاد السوفيتي حتى سنة ١٩٨٤؟) ويوكوفسكي الذي جمع آراءه في كتابه (مرض عقلي جديد اسمه المعارضة).

(٢) وقد ازداد عدد المعارضين بشكل أثار صيحات عالية بسبب انتهاك حقوق الإنسان وتعرف هذه الحركة بحركة المحتجين والمنشقين، (والتي انتهت بسقوط الشيوعية الماركسية في عقر دارها في الاتحاد السوفييتي).

هذه الجواهر المادية، ونحن نؤيد وجهة النظر القائلة بأن الثقافة الروسية وفلسفتها ليست إلا امتدادًا للحضارة الغربية، إذ تتشابهان من حيث التخلي عن شخصية الإنسان الروحية وفضائله الأخلاقية [1].

ومن أطرف الأوصاف (للإنسان) في الغرب بعامة وصف يشخصه لنا العالم البريطاني البروفيسور «عبد الله إليسون» [2] بقوله: (إن الطريقة الغربية لتعاطي العلوم تعتقد أن الإنسان هو عبارة عن كيلو جرامات محدودة من الأنسجة، إضافة إلى عقل إليكتروني صغير أو كمبيوتر في رأسه ليدبر هذا الجهاز الآدمي، وإن الكون عبارة عن مرئيات ومحسوسات، وهذه الصورة ابتدأت في التصدع..). إذن فالثقافتان متشابهتان، وهو رأي الفيلسوف البريطاني «براترند رسل» لا سيما من حيث اتباع الاتحاد السوفيتي لأساليب القمع والقهر للدول الخاضعة له.

يقول «رسل»: (فالاتحاد السوفيتي حقّر وقسا واضطهد بعض البشر في المجر وشرق ألمانيا. وهو سواء كالغرب تمامًا: فحكومة شرق ألمانيا -مثلاً- التي تديرها وتحكمها العسكرية السوفيتية اسمها جمهورية ألمانيا (الديمقراطية) !!.

ولكن لا تثبت براءة الغرب لأن للشرق جرائمه. فكلا الجانبين يشعر بأنه إنما يفعل الصواب، وكلا الجانبين بغيض) [3].

(١) محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق ص ٧١.

(٢) وهو رئيس قسم الهندسة الإلكترونية بجامعة لندن الذي أعلن إسلامه بالقاهرة على أثر مؤتمر الإعجاز الطبي للقرآن الكريم، وقد صرح لجريدة (المسلمون) بقوله: لو فهم علماء الغرب الإسلام لدخلوا فيه جميعًا.

(٣) براترند رسل: هل للإنسان مستقبل؟ ص ٣٢- ترجمة عايد الرباط -الدار القومية للطباعة والنشر- مراجعة لمعي المطيعي.

ثانيًا: أن الحضارة الغربية إرث للحضارة اليونانية والرومانية الغربية:

كذلك لا تخرج الحضارة الغربية عن كونها إرثاً للحضارة اليونانية والرومانية فإن التصورات الفلسفية هناك ترتبط جذورها بالأجداد الأقدمين، حيث ظهر للدارسين أن موضوعات ومناهج الفلسفة الغربية الحديثة ليست إلا ترديدًا لأقوال آبائهم الأولين مع اختلاف يسير، فانعكست آثار هذه الفلسفات على الأنظمة الاجتماعية والسياسية.

الأمثلة

فمثلا هناك الفكرة القائلة بأن العنصر البشري الأوروبي هو أرقَى الأجناس وعليه إخضاع باقي الأمم لسيطرته وسطوته،(وإذ نظرنا في تاريخ أوربا القديم نجد أن) «أفلاطون» أباح في الجمهورية استرقاق اليوناني لغير اليوناني. (وفي العصر الحديث نجد أن)«نيتشه» يرفع صوته بفكرة (السوبرمان) قاصدًا به الجنس الغربي الأبيض اللون، فأينعت فلسفته النظام النازي، وما التفرقة العنصرية بأشكالها المختلفة إلاترديدًا لنفس الفلسفة.

وقد رأينا منذ قليل أن المذهب المادي قديم قدم الفلسفة، كذلك فإن «الوجودية» ليست جديدة كما يظن البعض؛ إذ يرى الدكتور «توفيق الطويل» أن هذه الفلسفة قد ظهرت نواتها عند «سقراط» و«أفلاطون» و«أوغسطين» و«بسكال» وغيرهم[(١)].

وسبب ذيوعها وانتشارها في العصر الحديث يرجع إلى عوامل، في مقدمتها: قيام الحرب العالمية وما ترتب عليها من مآسٍ حيث افتقد الناس الشعور بالطمأنينة والاستقرار، فانصرفوا عن الفكر المجرّد إلى النظر في حياة الإنسان اليومية.

أما ما نقصده بالاختلاف اليسير الذي أشرنا إليه آنفًا فنعني بذلك أن مدار البحث الفلسفي من قديم الزمان انحصر في النظرة للوجود والمعرفة، حيث عرّف أرسطو

(١) د.توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٢٤٤.

الفلسفة بأنها (البحث في الوجود بما هو موجود بالإطلاق، رغبة في معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى)، وظل هذا الاتجاه قائمًا في الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض المعاصرين، ثم نقلت أكثر الفلسفات المعاصرة مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة إلى البحث في وجود الإنسان.

وقد أُقِرّ هذا الوضع في اتجاهات الفلسفة المعاصرة من «المادية الجدلية» إلى «الوجودية» إلى «البراجماتية».

فقد رأينا فكرة «ماركس» عن نمو الحياة الإنسانية فردية كانت أو اجتماعية، إذ تتوقف في رأيه على الظروف المادية والاقتصادية، فليس وجدان الناس وأفكارهم هي التي تُعَيّن وجودهم، وإنما وجودهم الاجتماعي هو الذي يُعَيّن وجدانهم.

وتقوم الفلسفة «الوجودية» على تصوير مغاير للنظر الفلسفي التقليدي، فهي قائمة على عكس هذا التصور، وتعتقد أن الوجود أسبق من الماهية، كما سنرى عند الدراسة التفصيلية للمذهب. كما طغى عليها تيار العبث، فيذكر «سارتر» أن الإنسان هو الموجود الذي يشعر بأنه قد وجد جزافًا، وأنه يدرك ذاته بوصفه عبثًا لا طائل تحته، ويزعم أن الإنسان يعرف دائمًا أنه زائد عن الحاجة!!.

ثالثاً: اعتماد الحضارة الغربية على القوة وقعقعة السلاح:

أما عن التظاهر بالقوة وقعقعة السلاح، فلا ينبغي أن تخيف أحدًا، فإن الأسلحة والجيوش لا بد لها من بشر يحملون في صدورهم معنى وهدفًا للقتال، إذ لابد من عقيدة وفكر أو فلسفة تتضمن الإيمان بفكرة وتحث على الحركة نحو هدف، يقول «توينبي»: (ولكن هذه الحضارة الغربية لا تزال تغط في سباتها، في الوقت الحاضر، فهي في الخارج أشبه شيء بالثور الهائج، ولكنها في عقر دارها حسناء ناعسة)[1].

(١) الحضارة في الميزان -ترجمة أمين محمود الشريف -مراجعة محمد بدران ص ٨٤ ط الحلبي بدون تاريخ (وزارة التربية والتعليم) قسم الترجمة.

رابعاً: انتشار ظاهرة التفاوت في توزيع خيرات العالم.

أثارت توينبي ظاهرة التفاوت في توزيع خيرات العالم والظلم الواقع على الأكثرية بسبب استئثار الأغلبية، فقال: (ذلك أن التفاوت في توزيع خيرات هذا العالم، وهو أمر ذميم على الدوام، قد أصبح جريمة أخلاقية شنعاء بعد إذ لم تعد له ضرورة عملية، وذلك في مجتمع قد توصل إلىمعرفة الوسيلة المؤدية إلى زيادة الثروة ووفرتها[١].

خامساً: فشل الحضارة الغربية في رفع معنويات الانسان:

لم يستطع الفكر الفلسفي النجاح في رفع المعنويات؛ لأنه لا زال يدور في حلقة مفرغة، فلم يقدم عوناً للإنسان الحائر هناك. وهاهو «كولن ولسن» يصف لنا الفلسفة في القرن العشرين بقوله: (وإذا كان هدف الفلسفة البحث لمعرفة العالَم ومكانة الإنسان فيه، فنحن مازلنا كما تركنا «ديكارت» المستريح فوق أريكته، ولم نتقدم خطوة واحدة من بعده، وكل أقوال الفلاسفة ناقضها فلاسفة آخرون، أو ناقضها الفيلسوف نفسه، ففي بعض الأحيان يكتب فيلسوف ما فكرة ما، ثم يأتي ويكتب فكرة جديدة تنسف أساس الفكرة الأولى[٢].

وسنتناول في الفصل القادم بالبحث مذهبين معاصرين هما:

(١) الوجودية.

(٢) البرجماتية.

---

(١) نفسه ص ٣٥.

(٢) كولنولسن: ما بعد اللامنتمي ص ٧٨. ترجمة يوسف شرورو وعمر يمق- منشورات دار الآداب -بيروت إبريل سنة ١٩٨١م.

الفصل الثاني

الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة

أولاً: الوجودية وموقف الإسلام منها:

تنسب كلمة (الوجودية) إلى الوجود، لا الوجود المطلق، ولكنها تعني أن يهتدي الإنسان إلى وجوده بنفسه، لا بالتحليل النفسي والمراقبة الباطنية، ولا يهتدي بهدي الأخلاق المقررة وأصول الآداب المتواضع عليها؛ لأنها تنشأ قبل نشوء الأفراد، وإنما نهتدي إلى وجودنا بثورة في أعماق هذا الوجود، أي: بصدمة عاطفة قوية، أو بيقظة من يقظات الضمير، أو بضربة من ضربات التجارب تفصلنا من المجتمع الذي نعيش فيه، أونتناول مكاننا منه بالتحويل والتبديل(١). لقد انطفأ بريق هذه الفلسفة ولكن بقيت خمائرها في قلب بعض المذاهب الأدبية، وتؤدي وظيفتها بواسطة القصص والمسرحيات.

بدأت «الوجودية» بمؤسس هذا المذهب في العصر الحديث «سورين كركجارد» الدنمركي، وكانت حياته تفسر مذهبه، إذ صدم في مقتبل شبابه. ثم تعددت المذاهب فأصبحت وجوديات كثيرة.

وكان الأساس الصحيح التي تقوم عليه الوجوديات السليمة -التي ظهرت لدى الغرب- هو إنصاف الفرد من طغيان الجماعة على استقلاله،كحركة رد فعل ضد طغيان المذهب الشيوعي، وسيطرة الجماعة على الفرد، سرت به -أي: بذلك الفرد- صدمة عاطفية، فاختار وجوده أن يعيش على سنة السيد المسيح عليه السلام في

(١) العقاد: أفيون الشعوب - دار الاعتصام ص ٩٩ ط ٧٥م المذاهب الهدامة.

هذه الدنيا التي لا تجمع فيها القداسة والوجاهة، وكان يؤمن بحق الفرد في اختيار عقيدته أعظم من حق الكنيسة وحق الجماعة. والفرد وحدة غير قابلة للتكرار، وكل ما يستطيعه المؤمن للمؤمن أن يُرِيَه بالمثَل المحسوس أنّ باب الاختيار مفتوح، وأنه إما أن يختار وجوده بإلهام ضميره أو يضيع[1].

أما الصورة الأخرى فهي صورة من صور الإباحية الأخلاقية يقيمها أصحابها على سند فلسفي يسوّغون به ضعفهم وانحلالهم، وهم يخجلون من الضعف والانحلال بغير سند منسوب إلى الفكر والفلسفة[2].

ولم يبعد المذهب عن هذه الصورة التي تركها «كيركجارد» (١٨١٣-١٨٥٥م[3]، إذانتقل إلى فرنسا على يد أمثال «سارتر» و«ألبرت كاموس» و«سيمون دي بوفوار»)، وخضعت لسمات خاصة، ففيها النزعة الوجدانية، وفيها الإيمان بحرية الفرد، وفيها التمرد على سلطان الكهانة[4].

وانتقلت هذه الأفكار ضمن ما انتقل إلى العالم الإسلامي من خلال ترجمة الأعمال الفلسفية والأدبية، ولكن لم تُعْرَف «الوجودية» على الأغلب في العالم الإسلامي كفلسفة بقدر ماعرفت مما سرى من آثارها في الأعمال الأدبية كالقصة والرواية التي

(١) المصدر نفسه ص ١٠٠، ١٠١.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩٩.

(٣) يوصف بأنه كان سوداوياً مرهف الحس، منطويًا على نفسه، شديد التدين، صار قسيسًا بروتستانتياً،وهاله ما وجد في بيئته من تناقض ورياء؛ إذ تدعي أنها مسيحية ولا تعمل بتعاليم المسيح عليه السلام، ورجال الدين فيها يرددون هذه التعاليم ويعيشون كسائر الناس، فتبقى أقوالهم عديمة الأثر لانعدامالحياة فيها، فتألم وحزن وثار على الكنيسة الرسمية. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديث ص٤٥٦/ ٤٥٧.دار المعارف ١٩٦٩م.

(٤) المصدر السابق ص ١٠٥.

عبّرت عن حالة الغربة والضياع واللاجدوى، لا سيما عقب الحرب العالمية الثانية، أو أنها ظهرت بسبب تضاعف الخطر على وجود الفرد بعد ظهور الشيوعية والنازية والفاشية وما إليها التي تلغي حق الفرد في جانب حق الدولة أو الجماعة.

وارتبطت الوجودية في الأذهان لدى المثقفين بعامة بـ«سارتر» وإنتاجه الفلسفي والأدبي، وأكثر ما تتمثل آراؤه في رواياته المسرحية، وأبطاله المعروضة في تلك الروايات، ومنهم من يستبيح الإجرام و الشذوذ أو التبذل أو الخيانة[1]، ولذا فسنقتصر على الإلمام بآرائه توطئة لنقدها من وجهة النظر الإسلامية.

الأساس الفلسفي للوجودية:

تقوم الوجودية كفلسفة على فكرة رئيسة مؤداها أن الوجود أسبق من الماهية، ويُعَرّف «سارتر» الوجودية بأنها مذهب إنساني، إلا أنه يُلِحّ في تحليل النواحي القذرة البشعة من الإنسان في قصصه ومسرحياته، ويعود موقفه الميتافيزيقي إلى الادعاء بأنه يجب البدء من (الذاتية) لدراسة الإنسان، فينظر إليه كما هو موجود في بيئة معينة وفي كل فرد، دون اعتبار للمعنى الكلي الذي يقال إنه يمثل «الماهية»[2].

وفي هذا الصدد يقول «سارتر»: (إن ذلك يعني أن الإنسان يوجد قبل كل شيء، يصادف ويظهر في الطبيعة والكون، ومن ثم يُحَدّد ويُعَرّف)[3].

فما هي الطريقة التي يقرر بها الفرد وجوده؟

عند بعضهم أن وجود الفرد يتقرر ويتحقق بإطلاق العنان لرغباته وشهواته يفعل ما يشاء، ولا يبالي العرف أو الدين. وعند فريق آخر من الوجوديين أن الفرد يتحقق

(١) العقاد: بين الكتب والناس ص ٢٦.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٤.

(٣) سارتر: الوجودية مذهب إنساني ص ٣٧ ترجمة عبدالمنعم الحفني سنة ١٩٧٧م.

وجوده إذا اتصل بالوجود الأعم، وجود الإله أو وجود الكون. وعند البعض منهم يتحقق وجود الفرد بمواجهة المخاوف والأخطار والتعرض للقلق والمحنة، واستخراج كل قوة في أعماق النفس بتجربة الخوف والتغلب عليه، وقبول الأقدار قبول الاختيار[١]، وهكذا تتراوح آراء الوجوديين بين المؤمنين والملحدين. أما أكثرهم تطرفًا -وهوسارتر اليهودي الفرنسي- فإنه يقرر أن: (الإنسان كما تتصوره الوجودية ليس له في البدء أي وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده، وأن هذا التعريف وهذا التحديد لا يصح وجودهما إلا بعد أن يكون الإنسان قد وُجِد على الشكل الذي يوجد نفسه عليه).

وتصور «سارتر» ناجم عن إلحاده وكفره، إذ ينكر ماهية الإنسان المخلوق سلفًا[٢]. وبعبارة أخرى فإنه ما دام الفرد هو الموجود الحقيقي، فلا معنى للقول بالطبيعة البشرية، والقول بالأخلاق التي تفرضها هذه الطبيعة، أو بالأقدار التي رسمت لها طريقها قبل أن تبرز إلى عالم الوجود[٣].

وإزاء افتقاد الإنسان لطريق الهداية، فإنه لن يجد عونًا في هذه الأرض ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره، ولذلك فعلى عاتق الإنسان وحده يقع عبء تفسير معالم الحياة التي هي أشبه بالطلاسم.

وما دام الإنسان مدعواً في كل لحظة لعملية يسميها (اختراع الإنسان) فإنه يحتاج إلى تغيير أخلاقه دون التوقف عند مبادئ ثابتة.

---

(١) العقاد: أفيون الشعوب: ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) سارتر: الوجودية مذهب إنساني ص ٣٧.

(٣) عباس العقاد: بين الكتب والناس ص ٢٥.

وهنا يحس بالمأزق؛ لأنّ هَدْمَ أسس الأخلاق وإنْكار القِيَم الأزلية لا يُبْقِي على شيء له أهمية واعتبار في الحياة، ويصبح الفرد قادرًا على التصرف كما يشاء، وعاجزًا في الوقت نفسه عن الحكم على تصرفات غيره. وعندئذ نراه مضطرًا للإبقاء على حد أدنى لثبات الأخلاق، فيعترف بأنه مهما كانت الأخلاق متغيرة فإنه لا يعدم منها مظهرًا يصح أن يعتبر شاملاً(١).

وإذ اعترف بثبات الحد الأدنى، فما المانع من إقرار الحد الأعلى؟، فالأخلاق قِيَم كَيْفِيّة، وليست مقادير كمية كالدينار والدرهم.

النقد الفلسفي للوجودية:

أول ما يقال: إن تَصَوّر سَبْق الوجود على الماهية خطأ في العقل والمنطق، وخطأ في القياس والاستدلال، (فوجود النوع الإنساني أولاً وجود حقيقي صادق في الحس كصدق وجود الفرد أو أصدق؛ لأن وجود النوع الإنساني حقيقة (بيولوجية) من حقائق اللحم والدم، وليس فرضًا من فروض التصور في الأذهان، ولا يتم كيان الفرد نفسه إلا إذا نضجت منه الوظائف النوعية التي يتحقق بها وجوده كما يتحقق بها النوع)(٢).

كما أن مذهب الوجودية يفهم منه أيضًا أنه لا يهتم بوصف مظاهر خيّرة من مظاهر الحياة؛ بل لا يُصَوّر إلا الجبان والفاسق والضعيف والمائع وصاحب الخلق المنحل، متناسيًا مظاهر الحياة الآملة في المستقبل، فكأنه ينظر دائمًا إلى الذين هم

---

(١) سارتر: الوجودية مذهب إنساني ص ١٠٦.

(٢) العقاد: بين الكتب والناس ص ٢٦.

فضلات في جسم الإنسانية، متخذين منهم مقطع النظر إليها جميعًا (أي وكأن الوجودية تجعل من هؤلاء المنحطين هم المنظر الوحيد للبشرية جمعاء)، فأدى ذلك إلى التشاؤم والقلق والسخط والشك في الخير والحق والقيم[1]، ولذا غاب عن الوجودية أو تعمدت نكران الأحاسيس البهيجة للإنسان متمثلةً في معاني لا يمكن حصرها، نذكر منها على سبيل المثال مظاهر إنسانية لا ينكرها إلا من انطمست بصيرته، والأمثلة على ذلك كثيرة، كحنان الأم وتضحيات الأب ومحبة الأهل والأخوة والأصدقاء وكابتسامة الطفل وإشراق الشمس وضوء القمر.

إن الوجوديين يتعمدون إنكار الأحاسيس بالانتصار والنجاح ومتعة الوصول إلى الأهداف، وخبرة السعادة بالتضحية والإيثار وغيرها من مباهج الحياة ومتعها المشروعة.

وهذه الأدلة مستمدة من أحاسيس وجدانية وخبرات إنسانية لا يخلو منها كلها أو بعضها إنسان قط، وإلا أصبحت الحياة غير محتملة، ولأقبلت البشرية كلها على الانتحار الجماعي لو اقتصرت على الصور الممسوخة التي يقدمها سارتر في قصصه ومسرحياته، ولمّا قامت حضارات، ولمّا قرأنا عن تاريخ أمم عاشت قرونًا طويلة، ولَدَمّر الإنسان نفسه بنفسه.

يرى الفيلسوف «كارل ياسبرز» أننا في العصر الحاضر في حاجة إلى فلسفة (العقل والإيمان) لا الفلسفة (الوجودية) و(الوضعية).

(١) عبد المنعم خلاف: العقل المؤمن ص ١٣٨.

وتعليل ذلك أن الوجود العياني المُشَخَّص الذي يعتدّ به (الوجوديون) و(الوضعيون) المحدثون أيّما اعتداد؛ لا يمكن أن يكون المرجع لكل شيء في الكون؛ بل إن فوقه وجودًا آخر متميزًا عنه كل التميز، مجاوزًا له تمام المجاوزة، ولا يكون ذلك الوجود العياني وجودًا إلا بالقياس إليه، وهذا الوجود الآخر المتميز المجاوز هو (المتعالي) وفي عقيدتنا هو الله -سبحانه وتعالى-.

وفي التصور الفلسفي الوجودي والوضعي نرى الإنسان وقد غرته نفسه وظن أنه الكائن الوحيد، ونسي خالقه عز وجل الذي خلقه فسواه فعدله.

وهنا يصف لنا «ياسبرز» الطريق الذي يسير فيه الإنسان الحديث في المجتمع الوجودي، (الوضعي)، (الجدلي): بأنه طريق موغل في الظلام، إذ أعرض الإنسان عن العقل، وكفر بالله تعالى، فضلّ ضلالاً بعيداً، وأضحى بلا روح، حين اغترب عن نفسه، ونضبت آماله، فاستبدت به الهواجس والهموم.

ثم يصرخ هذا الفيلسوف بما يراه مخرجًا من هذا المأزق وحلاً لهذه المشكلة، فيرى أن واجبنا في هذا العصر-الذي يسوده الخرق والجموح- أن ندعوه إلى الثقة بالعقل والإيمان بالغيب، ومجاوزة «الزماني» للتطلع إلى الأبدي، تلك هي السبيل إلى «تأنيس» الإنسان، أي تلطيف سره، وتفريج كربه، وتحويل مقامه من الغربة إلى الخلوة، ومن الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل.

ويقول أخيرًا: (إننا نريد أن نستوثق من بقاء شيء أبدي، حتى في أبشع ضروب اليأس والدمار.. وفي البأساء والضراء، نريد أن نتأمل أصل الإنسان)(1).

(1) كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية ص ٩ / ١٠ -ترجمة وتقديم د. عثمان أمين- ط الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٣م.

سيطرت الفلسفة الوجودية -كما يقرر «جارودي»- أكثر من ثلث قرن، وكانت في أسلوب مواجهتها للعالم تُمَثِّل صورة الفردانية اليائسة. وربما كان فضلها الوحيد هو إبراز الذاتية ومسؤولية الإنسان أمام الاختيار، وكان ذلك ضروريًا في وقت سادت فيه نظم العسكرية إبان الحرب، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية، وانتشار مآسي الاشتراكية (البيروقراطية)[1] التي قامت تنكر فردانية الفرد.

أما موطن الضعف القاتل في الوجودية فإنها ضَحَّت -في رأي «جارودي»- بالعقلي وبالموضوعي، وأيضًا (بالصرامة العلمية وبالنظم الموروثة، فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة فقط)[2].

وظهرت أيضًا خيبة الأمل في فلسفتها للوجود، نتيجة فشلها في إقامة العلوم الإنسانية، لاعتمادها كلياً فقط على الذات والاستغناء عن الموضوعية عند معالجة الروابط الإنسانية[3].

وبوعي «جارودي» وفهمه العميق للفلسفة الوجودية أخذ في نقد روادها واحدًا فواحدًا، فمنهم «سارتر» الذي وصف الحياة بأنها مجرد عاطفة أو شغف غير مُجْدٍ!!.

و«ألبير كامي» المُرَوِّج لفكرة (العبث) غير المجدي. فهو لم يكتف بعرضها مجردة؛

---

(١) لفظ يشير في أصله إلى اسم المكتب بالفرنسية Bureau ثم أصبح مصطلحاً على أعمال التعقيدات المكتبية أو (الروتين).

(٢) جارودي: نظرات حول الإنسان ص ٢٩٧ -ترجمة د. يحيى هويدي - المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ١٩٨٣م.

(٣) المرجع نفسه ص ٢٩٨.

بل خلطها بفكرة أسطورية تنسب إلى (سيسيف) الذي يظل إلى الأبد يدحرج حجرًا إلى قمة بالجبل، وعندما يصل الحجر إلى القمة يسقط فيعود (سيسيف) لدفعه أملا في الوصول إلى القمة وهكذا إلى ما لا نهاية!!.

ويشفق «جارودي» من آثار هذه الفلسفة على الشباب، إذ تدفع به إلى اليأس واعتبار الحياة جحيمًا أو هاوية يسيرون إليها بعين مغمضة!!.

ويسأل في حيرة: كيف أصف هؤلاء المفكرين والكتاب؟

ثم يجيبنا بقوله: (إنهم سفاحو الثقافة والفكر)!!.

ويرى في النهاية أنه أمام هذا الفكر الفلسفي الباعث على التشاؤم والحاض على اليأس؛ تلمع بارقة الأمل في الإسلام ولكنه -بفهمه للشعب الفرنسي- يرى مخاطبته بلغته، ويعني بذلك (ألا يكتفي بترديد التعاليم، بل عليه أن يعرف كيف يغوص إلى الروح، روح الإسلام، هنا فقط تظهر بارقة الأمل، الأمل في بعث جديد[1].

ويسقط سارتر إلى هاوية الإلحاد عندما يُصَوِّر الإنسان بغير عون في هذه الأرض، ولن يجد ما يهديه أو يُحَدّد له معالم سيره، ثم يدمر الإنسان، فرداكان أم مجتمعات، عندما يصف الأخلاق بأنها متغيرة، تتغير طبقًا لما يوقع الفرد عليها من اختيار، فيقول: (فكل فرد هو عالم قائم بذاته يصنع لنفسه أخلاقه وآدابه وعقائده وآراءه، فيختار الإباحية إن شاء، وهو المسؤول عما يصيبه من جراء إباحيته،

(١) جارودي: محاضرة (حوار الحضارات) كتيب مصلحة الاستعلامات ص ٣٣.

أو جراء نسكه وزهده)[1].

أما التلاعب بالقيم الأخلاقية الثابتة فهو الباب الذي فُتِح على مصراعيه للفوضى اللاأخلاقية المدمرة لكيان الأفراد والأمم.

ولئن كان الزهد والنسك أخف وطأة من الإباحية، فإن اتخاذ الزهد مسلكًا للحياة يحتاج إلى عقيدة راسخة وفضائل أخلاقية سامية لم نعثر عليها عند الوجوديين، إذ كان الغالب عليهم حياة الإباحية والفوضى والشذوذ.

إليك مثلا قول (هيدجر) في وصفه (للقلق) كعاطفة (وجودية) (.. وحينما يستولي على أنفسنا الشعور بالقلق، فهنالك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا، وأنه قد خلي بيننا وبين ذواتنا، وأننا (مهجورون) لا نجد في خلقنا أية دعامة نستند إليها، ولا نلمح أمامنا أي هدف ننزع إليه، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا)[2]. إن هذه العبارة فضلاً عن احتوائها على إلحاد صريح فإننا نشفق عليه وعلى أمثاله؛ لأنه هو الذي وضع نفسه في هذا الموضع، وبعد ذلك نقول له: إن القلق الدائم يعصف بالنفس الإنسانية ويتهاوى بها إلى حضيض اليأس، إنه كالنار تأكل الأخضر واليابس، وتحيل الإنسان إلى ريشة في مهب الريح، تعصف به حيثما تشاء.

ولا ننكر أنه قد يمر بالإنسان قلق عابر مصدره الخوف على فقد شيء أو السعي نحو تحقيق هدف، أو مواجهة مواقف طارئة غير مألوفة، ولكن كل هذه الألوان من

(١) سارتر: الوجودية مذهب إنساني ص ٢٥.

(٢) د. زكريا إبراهيم. دراسات في الفلسفة المعاصرة ص ٤٣٤ / ٤٣٥ - مكتبة مصرط القاهرة ١٩٦٨م.

القلق أقرب إلى التوتر النفسي الذي لابد منه في الحياة اليومية، وسرعان ما يتغلب عليه بالإقبال والعمل والقلب المؤمن، ونحن نعرف -معشر المسلمين- أن العاصم من القلق العاصف هو الإيمان بالقَدَر، وفي الوقت نفسه لا يبقى في النفس خوف حقيقي إلا من الله عز وجل.

وإذا تكلمنا بلغة علم النفس، تبين لنا أن انفعال (الخوف) من الله تعالى وحده يحقق للإنسان الحياة الأفضل ما دام مسلحًا بسلاح الإيمان؛ لأن (الخوف الحقيقي الذي يشعر به المؤمن هو الخوف من الله تعالى، لأن إيمانه بالله لا يجعله يخاف الموت، أو الفقر، أو الناس، أو أي شيء آخر في العالم، وإنما هو يخاف فقط من غضب الله وسخطه وعذابه)[1].

ويشرح لنا الدكتور محمد عثمان نجاتي وظيفة الخوف من الله تعالى في حياة المؤمن بقوله: (إنه يجنبه ارتكاب المعاصي، فيقيه بذلك من غضب الله وعذابه ويحثّه على أداء العبادات والقيام بالأعمال الصالحة ابتغاء مرضاة الله، فالخوف من الله يؤدي في نهاية الأمر إلى تحقيق الأمن النفسي، إذ يغمر المؤمن شعور الرجاء في عفو الله تعالى ورضوانه ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ** ﴾ [فصلت: ٣٠])[2].

إن القلق وأحاسيس التشاؤم ليس حالة دائمة، ولكنه إحساس نفسي مؤقت وينبغي للإنسان لمقاومة أحاسيس القلق والتشاؤم أن يتذكر أنه أُوتي من النعم الكثيرة

---

(١) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس ص ٧١- ط دار الشروق ١٢٠٤هـ-١٩٨٢م.

(٢) المرجع السابق.

التي لا تعد ولا تحصى ما يبعث على الفرح والتفاؤل -بدلاً من القلق والتشاؤم الوجودي-، وإذا فتش في حياته اليومية -لا السنوات الماضية فحسب- فسيعثر على جوانب السرور والبهجة التي لا تخلو حياة الإنسان منها قط.

ومع ذلك فإن المسلم يؤمن بأن السعادة في هذه الحياة ليست كاملة ولا تامة بل تشوبها الأكدار. وعلى المسلم في حركته نحو حياة أفضل أن يستزيد من أعمال الخير نحو نفسه بمحاربة هواها، ويحذر من الخطايا، لأن المصائب تأتيه بسبب معاصيه. ونحو الغير بالعون بالجهد والمال كلما أمكنه ذلك. وهو في هذا السعي الدؤوب يأمل في حياة أفضل، حياة أخرى متحققة حتماً.

ومن هذه الزاوية ربما نستطيع فهم بعض الحِكَم من العبادات التي تصاحب المسلم حتى الموت -أي نُقْلَتِه من حياة إلى حياة أخرى-، فالصلاة مثلاً تؤكد المعنى الذهبي للعبودية لله تعالى، وتوحد بين النظر العقلي الإيماني والحركة الجسمانية في تثبيت المعنى وترسيخه بأن الإنسان لا بد من خضوعه لله تعالى وحده. والصيام يذكر الإنسان بخاصيته الروحية ويسمو به من غرائزه الحيوانية. وتؤدي الزكاة دورها في تغلب الإنسان على شحه وبخله وتعوّده على المشاركة والإيثار، فتنمي في نفسه عاطفة المشاركة الجماعية. وتتحقق العبودية الكامنة للإنسان بأداء شعيرة الحج، فإنه كما يصفه ابن تيمية (مبني على الذل والعبودية لله عز وجل) وهو عاصم من الانحراف الفلسفي الجاحد الذي يحول الإنسان إلى فرعون أحياناً.

هذا فضلاً عن الأوراد التي يواظب عليها المسلم من قراءة القرآن الحكيم وتدبره والالتزام بسنن الرسول ﷺ في الأذكار والأعمال صباح مساء، ويشكل ذلك كله

ارتباطاً دائماً بعقيدة التوحيد، يُعَمِّقها، ويُقَوِّم سلوك المسلم إذا انحرف أحيانًا أو نَسِيَ هدفه وغايته.

إن الجانب الإيجابي في الفلسفة الوجودية هو الحرية الإنسانية، وتَحَمّل الإنسان نتائج هذه الحرية[1]، ولكن هناك شقاً آخر يُوَجَّه للوجودية في هذه المسألة، إذ الحرية لا تصبح ذات هدف إنساني وقيمة إيجابية إلا إذا تقيّدت بالقيم الأخلاقية، وبغير هذا الالتزام تصبح هذه الحرية هادمة للفرد وللمجتمع وللبشرية.

يقول «سارتر» في تعريفه للحرية بغير التزام (إنهم يكتشفون في وقت واحد أن كل الأفعال الإنسانية سواء «متساوية»، وأنها -بحتمية مبدئية- محكوم عليها جميعًا بالفشل.. وهكذا يستوي آخر الأمر أن أثمل بالشراب في وحدتي أو أن أقود الشعوب. وإذا كان لأحد هذين الفعلين أن يمتاز على الآخر، فلن يكون ذلك بفضل هدفه الواقعي، بل بسبب درجة ما يملكه من وعي لهذه المثل)[2].

إن فلسفته في الحرية تتضمن مغالطة ظاهرة عندما يساوي بين أفعال الإنسان، فهل تتساوى الأفعال حقًا؟

إذا تصورنا الإنسان في حركته الحرة نحو الأهداف نجد أنه إنما يتحرك وفق صور ذهنية وقيم معنوية، تصحبها انفعالات وجدانية تدفعه إلى السلوك العملي نحو هدف يختاره مسبقًا بعد المفاضلة والمقارنة بينه وبين غيره، فليس فعل الإنسان

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٥٣٢.

(٢) جارودي: الأخلاق والدين ص ٤١ نقلا عن سارتر في (الوجود والعدم) ترجمة نزيه الحكيم- ط دار الوثبة بدمشق.

الذي يسعى للرزق أو طلبًا للعلم أو معاونة الآخرين، كالإنسان الذي ينوي ارتكاب جريمة؛ فكيف تتساوى الأفعال الإنسانية؟

إن المثال الذي ضربه سارتر يتضمن مغالطة لا تخفى على أحد، إذ يسوي بين فرد يشرب الخمر حتى الثمالة وآخر يقود شعبًا بأكمله!!

ويرى «جارودي» أن تصور «الوجودية» للحرية المجردة الصورية تؤدي إلى تطبيقات عملية تبعث على الذعر[1]!!.

ويرى «جارودي» -بناء على ذلك- أن «الوجودية» لا تحمل لمشكلتنا أي حل، إذ ليس هناك ريب في أن (هذه النظرة إنما تنزع إلى شحذ شعورنا بالمسؤولية، ولكنها في الوقت نفسه تجعلنا ننسى أن المرء ليس مسؤولاً تجاه نفسه فحسب، بل أيضًا مجتمعه وطبقته ووطنه)[2].

ولابد من الإشارة إلى أنه قال ذلك قبل إسلامه، ولكنه عندما أسلم وفهم عقيدة الإسلام ونظمه، كتب معبرًا عن المبادئ الثلاثة في الاقتصاد والتشريع والسياسة (فإن الله تعالى وحده مالك كل شيء، وهو سبحانه وحده الذي يشرع، وهو أيضًا عز وجل وحده الآمر الناهي)[3].

إذن، فالمبدأ الأساسي في الإسلام لا يجعل الاتجاه نحو المجتمع أو الطبقة أو الوطن؛

(١) المرجع نفسه ص ٤٢ وقد علق بالعبارة أعلاه على قول سيمون دى بوفورا (افعل ما ينبغي لك وليكن ما يكون).

(٢) المرجع نفسه ص ٤٣.

(٣) جارودي: ما يعد به الإسلام ص ٩٥.

بل طاعة لله تعالى ولرسوله ﷺ انطلاقًا من عقيدة التوحيد، لا يقوم المجتمع في ضوئها على أساس مبدأ (إعلان حقوق الإنسان) وإنما يقوم على تعاليم سماوية تحدد واجبات الإنسان[1].

وبعد النقد يأتي البحث عن الدوافع. يقول الأستاذ «العقاد»:

(ومن الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية، كلما شاع منها في أوروبا مذهب جديد، ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهرها دون ما وراءها من عوامل المصادفة العارضة والتدبير المقصود)[2].

وحجته في ذلك أن «سارتر» نصف يهودي أو أكثر من نصف يهودي؛ لأن أمه يهودية ومعظم أيامه يقضيها مع اليهود.. ولن تفهم المدارس الحديثة في أوروبا ما لم تفهم هذه الحقيقة التي لا شك فيها، وهي أن أصبعًا من أصابع اليهود كامنة وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية، وترمي إلى هدم القواعد التي يقوم عليها مجتمع الإنسان في جميع الأزمان[3].

وبالمقارنة بين منظومة القيم الإسلامية وصدى الفلسفة «الوجودية» بالغرب يقول الدكتور محمد زكي العشماوي:

(..فليس من شك في أن إيماننا بالله تعالى هو الشيء الوحيد القادر على أن يجعل لحياتنا معنى، وأن يجعل من وجودنا قوة، وأن يجعلنا نتمسك بالحياة ونعيشها...)[4].

---

(١) المرجع نفسه ص ٩٩.

(٢) العقاد: بين الكتب والناس ص ٣٣.

(٣) العقاد: بين الكتب والناس ص ٣٢.

(٤) ص ٤٧، ٨٦ من كتاب (دراسات في النقد الأدبي المعاصر) - دار الشروق ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م للدكتور محمد زكي العشماوي.

أما (الغربة) و(الغثيان) و(العبث) و(التمرد) و(اللامعقول) فهي أمراض الفكر في القرن العشرين، لأنها حالات من انعدام الوزن ينتهي فيها تفكير الإنسان إلى أن الحقيقة في هذا العالم ليست إلا الفوضى، وهي حال يتجلى فيها العالم لصاحبه على حقيقة كريهة، فلا يرى فيه نظامًا ولا معنى، ولا يجد فيه مبررًا لبقائه.. وإزاء انتهاء الإنسان بتفكيره إلى موقف كهذا فلابد أن ينعدم وزنه وتتلاشى الروابط التي تربط بين أجزاء ذاته فتتبعثر هذه الذات وتتفرق إلخ..)[(١)].

موقف الإسلام من «الوجودية»:

افترض «سارتر» والمروجون لآرائه فروضًا نسجها في خياله وبدا منها كمُسَلَّمات لا نقره عليها للأسباب التي سنذكرها: فقد رأى افتقاد الإنسان لطريق الهداية وحمله وحده مسؤولية تفسير معالم الحياة فصارت أمامه أشبه بالطلاسم، فأخذته الحيرة وأسلم نفسه لهواجس القلق ومعاول الضياع.

وهنا تظهر حاجة الإنسان للإيمان الحق استجابة لفطرته، بل إنه يحتاج للإيمان أكثر من حاجته للطعام والشراب، ثم بالإيمان ذاته يعرف حقيقة نفسه، ويتمكن من تفسير الحياة، فتتضح أمامه دروبها ومسالكها ويعرف غاياتها.

(إذ لولا إيماننا بالقضاء والقدر لقتلنا الحزن، ولولا إيماننا برحمة الله لقتلنا اليأس، ولولا إيماننا بانتصار المُثُل العليا لجرفنا التيار، ولولا إيماننا بخلود الحق لَحَسَدْنا أهل الباطل أو كنا معهم، ولولا إيماننا بقسمة الرزق لكنا من الجشعين، ولولا إيماننا بالمحاسبة عليه لكنا من البخلاء أو المسرفين، ولولا إيماننا بعدالة الله لكنا من الظالمين ولولا رؤتينا آثار حكمته لكنا من المتحيرين)[(٢)].

(١) المصدر السابق.

(٢) د. مصطفى السباعي: هكذا علمتني الحياة ص ٩٥، ٩٦.

وهكذا فإن الإيمان بالله تعالى ورحمته هو الركيزة التي يستند إليها كل خير، فمن هدمها فقد هدم كل شيء، وعندئذ تصبح الحياة سأمًا والكون عدمًا كما يزعم «سارتر» و«هدجر».

أما المسلم فهو يعرف الغاية من خلقه، فإن الله سبحانه ابتلى العباد بالنِّعَم كما ابتلاهم بالمصائب، وعَدّ ذلك كله ابتلاء فقال: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، وقال ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، وقال ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]،

فأخبر سبحانه وتعالى أنه خلق العالم وقدّر أجل الخلق، وخلق ما على الأرض للابتلاء والاختبار[1].

وهذا الابتلاء إنما هو ابتلاء صبر العباد وشكرهم في الخير والشر والسراء والضراء، ووردت الأحاديث الكثيرة في بيان ما يقابله المؤمن في حياته من ابتلاءات طوال عمره منها:

أ-عن صهيب الرومي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له)) (رواه مسلم).

(١) ابن القيم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ١٣٢ - ط الخانجي ١٣٢٣هـ.

ب -وعن مصعب بن سعد عن أبيه رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله أي الناس أشد بلاء (أي محنًا وشدائد)؟ قال: ((الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل. يُبْتَلَى الرجل على حسب دينه، فإن كان دينه صلبًا اشتد بلاؤه، وإن كان في دينه رقة ابتلاه الله على حسب دينه، فيما يبرح البلاء بالمؤمن حتى يمشي على الأرض وما عليه خطيئة))، (رواه ابن ماجه وابن أبي الدنيا والترمذي، وقال حديث حسن صحيح).

وسنوضح تفاصيل ذلك ببعض آراء علمائنا ومفسرينا:

روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن جعفر بن محمد الصادق رحمه الله أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥].

وقيل له: لم خَلَقَ الخَلْق؟

فأجاب: لأن الله كان محسنًا بما لم يزل فيما لم يزل، فأراد الله أن يفيض إحسانه إلى خلقه، وكان غنيًا عنهم، لم يخلقهم لجر منفعة ولا لدفع مضرة، ولكن خلقهم وأحسن إليهم، وأرسل إليهم الرسل حتى يفصلوا بين الحق والباطل، فمن أحسن كافأه بالجنة، ومن عصى كافأه بالنار[1].

فأشار إلى إحدى صفات الله عز وجل، ثم أوضح دور الرسل في إبلاغ الحقائق المتصلة بعالم الغيب من تعريف البشر بوحدانية الله عز وجل وإفراده بالألوهية، كما نفهم من رده أيضًا معنى الجزاء بالثواب والعقاب المترتب على السلوك الإنساني الحر في هذه الحياة.

---

(١) ابن تيمية: شرح حديث النزول ص ١٥٩- ط منشورات المكتب الإسلامي -بيروت ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

لم يُخْلَق الإنسان إذن عبثًا، ولم يُلْقَ به إلى الحياة بغير هدف كما يظن الوجوديون، ويزيدنا «ابن القيم» إيضاحًا، فيرى أن الله عز وجل خلق العباد، وخلق الموت والحياة وجعل ما على الأرض زينة لها لِيَبْلُوَ عباده ويختبرهم أيهم أحسن عملاً، أي أن الحكمة من الحياة الدنيا تتمثل في الابتلاء أو الاختبار، ويمضي فيشرح لنا حكمة الله في تهيئة أسباب الابتلاء وتنويعها، بين أسباب داخلية في نفوس العباد، وأخرى خارجها. فَزَوّد الإنسان بالعقل والسمع والبصر والإرادة والشهوة والقِوَى والطبائع والحب والبغض والميل والنفور والأخلاق المتضادة المقتضية لآثارها اقتضاء السبب لِمُسَبَّبِه، ويضع في مقابلها في الخارج الأسباب التي تطلب النفوس حصولها لها لتنافس فيه،ويضع كذلك الأسباب التي تكره حصولها فتدفعها عن نفسها، ثم أكَّد أسباب هذا الابتلاء بأن وَكَّلَ بها قرناء من الأرواح الشريرة الظالمة الخبيثة، وقرناء من الأرواح الخيّرة العادلة الطيبة، وجعل دواعي القلب وميوله مترددة بينهما، فهو يميل إلى داعي الخير مرة وإلى داعي الشر مرة، ليتم الابتلاء في الدار الدنيا -وهي دار الامتحان-، وتظهر حكمة الثواب والعقاب في دار الجزاء، وكلاهما من الحق الذي خلق الله السموات والأرض به ومن أجله[1].

والحق أن الباحث المستند إلى الكتاب والسنة يستطيع أن يستخلص أصولاً لهذه المسائل المتشابكة، كمسألة الخير والشر، وماهية الإنسان، والقضاء والقدر، ومدى حرية الإنسان في الفعل، إلى غير ذلك من المسائل التي تشكل معالم بارزة في حياة الإنسان ومصيره.

---

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين ج ٢ ص ٦١ ط المنيرية. بتصرف.

إن في القرآن والسنة حقائق أساسية تتناول خلق الإنسان ومكوناته والحكمة من الخلق، وبيان الغرض من الحياة الدنيا، وما هي حدود الحرية الإنسانية التي تخضع في حقيقتها للهيمنة الإلهية[1]. ومن هذه الحقائق: أن الإيمان بالله أمر فطري في النفس البشرية، وأنه الأساس في السلوك البشري خلال رحلة الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، وما أُرْسِل الأنبياء والرسل إلا لتذكير الإنسان بهذه الحقيقة الأساسية من حقائق الغيب التي تبصر الإنسان بخلقه، وتُفْحِم أصحاب الفلسفات، كالوجوديين وغيرهم.

وإذا تتبعنا بعض علماء الإسلام الذين التزموا بهذا المنهج، فإننا نعثر على اتفاقهم في التفسيرات التي استخلصوها من الكتاب والسنة، مثل ابتلاء الإنسان وامتحانه في هذه الدنيا كمرحلة انتقالية إلى دار الخلود، والخلافة التي منحها الله سبحانه للإنسان وأَمَدّه بالوسائل التي تجعله صالحًا لها. فالخلافة تُسْتَحَقّ -كما يذكر الراغب الأصفهاني- بتحري مكارم الشريعة التي يبلغ بها الإنسان ذروة الكمال الإنساني بالتخلق بالأخلاق الفاضلة.

ويحدثنا عن هذا (الراغب الأصفهاني) فيفسر قوله تعالى: ﴿**وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ [الأعراف: ١٢٩] وغيرها من الآيات: (وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر باستعماله مكارم الشريعة، ومكارم الشريعة هي الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس في الحُكْم والإحسان والفضل، والقصد منها أن يبلغ به ذلك إلى جنة المأوى وجوار رب العزة تبارك وتعالى)[2].

(١) ونوجه عناية القراء والباحثين إلى الكتاب الجامع لهذا كله، تأليف الدكتور فاروق الدسوقي الذي حصل به على جائزة فيصل العالمية (١٤٠٥هـ =١٩٨٥م) بعنوان (القضاء والقدر في الإسلام) – ط دار الدعوة بالإسكندرية.

(٢) الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ١٨.

وفي موضع آخر يرتقي «الراغب الأصفهاني» بالخلافة إلى أعلى مقام، فيذهب إلى أنها (الاقتداء به تعالى على قدر الطاقة البشرية في تحري الأفعال الإلهية)[1].

وفي عبارة أخرى جامعة، يلخص لنا فيها الإمام «عبد الحميد بن باديس» تصوره للإنسان ومكانه من الكون، والغايات التي ينبغي العمل للوصول إليها فيقول:

(بُنِيَ هذا الكون الدنيوي على أن يقترن فيه الخير بالشر، وأن يتصلا وأن يشتبها، وأن يحيطا بالإنسان من جميع جهاته، فتكون أعماله الكسبية في الحياة مكتنفة بهما دائرة بينهما موصوفة بأحدهما، ولابد من قدرة الله ومن سننه العامة في العالم الإنساني. وحكمته المبيَّنَة في وحيه هي: ابتلاء خلقه ليجازَوْا على ما يكون من كسبهم وسلوكهم، بعد أن وهبهم العقل والتمييز، وأكمل عليهم نعمته بهداية الدين عدلا منه تعالى ورحمة، وحكمة أخرى وهي: تمرين هذا الإنسان في حياته العملية وتدريب فكره على اختيار الأنفع على النافع، والنافع على الضار، ثم سَوْق الجوارح إلى العمل على ذلك الترتيب، وترويضها عليه)[2].

وإذا لجأنا أخيرًا إلى مفكر اتخذ المنهج السلفي طريقًا للوصول إلى الحقيقة، فإننا نعثر في نظريات ابن القيم علىتفسيرات ميتافيزيقية -غيبية- مَبْنِيّة على فهمه للآيات القرآنية، يَخُطّ بها طريق الإنسان منذ خَلْقه إلى يوم بعثه. فقد أوضح لنا القرآن أن الله تعالى فَضّل آدم عليه السلام وشَرّفه مُنَوِّهًا باسمه في قوله: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠]، والتفضيل على الملائكة يرجع إلى ما ذكرته باقي الآيات من انفراد آدم بالعِلْم، وأنه خلاصة الوجود وثمرته، وأنه جَمَعَ ما فَرَّقه في العالم

(١) المرجع نفسه ص ٢١.

(٢) تفسير ج ٢١ ص ١٠٦.

في آدم (فهو العالم الصغير وفيه ما في العالم الكبير)[1]، ويقصد بذلك أن حكمة الله سبحانه اقتضت خلق آدم عليه السلام من مواد مختلفة، أي مِن تراب الأرض والماء فأصبحت كالحَمَأ المسْنون، ثم جَفّت بواسطة الريح فصارت صلصالاً كالفخار، ثم قَدّر لها الأعضاء وغيرها، وأَبْدَعَ تصويرها وتشكيلها حتى صارت جسدًا متكاملاً كأنه ينطق، إلا أنه لا روح فيه ولا حياة، فلما نفخ الله تعالى فيه نفخة (انقلب ذلك الطين لحمًا ودمًا وعظامًا وعروقًا وسمعًا وبصرًا وشمًا ولمسًا وحركة وكلامًا)[2]، وإضافة الروح هنا إلى الله عز وجل هي إضافة تخصيص وتشريف.

والحديث النبوي يبين المزايا التي اختص بها آدم وحده وهي (خَلْقُ الله له بيده، وأنه نَفَخَ فيه من روحه، وإسجاد ملائكته له، وتعليمه أسماء كل شيء)[3].

كما يمتاز الإنسان بالإرادة دون باقي المخلوقات المُسَخَّرة؛ لأن ما يشغله هو الصراع بين الخير والشر، إذ إن النفس يدور فيها هذا الصراع بين المَلَك والعقل والقلب من ناحية، والشيطان والهوى والنفس الأمّارَة في الجهة المضادة، إذ ابتلي الإنسان بالحرب الدائرة بينهما، فإذا فاز الفريق الأول كان السرور والفرح والبهجة وانشراح الصدر، أما إذا كان النجاح من نصيب النفس والهوى والشيطان فإن الهموم والأحزان وضيق الصدر هي النتائج المحققة[4].

والنفس الإنسانية تُسَمّى بأسماء ثلاثة طبقًا لصفاتها والأدوار التي تتعاقب عليها،

---

(١) ابن القيم: الفوائد: ص ٥٨.

(٢) التبيان في أقسام القرآن ص ٢٠٤.

(٣) ابن القيم: الروح ص ٥٤.

(٤) ابن القيم: الفوائد ص ٥٤.

فهي تارة مطمئنة، وتارة لوّامة، وتارة أخرى أمّارة[1]، وأفضل النفوس هي النفس المطمئنة، لأن الْمَلَك قرينُها، يُسَدِّدها ويُرَغِّبها في الحق، ويزجرها عن الباطل، وذلك بخلاف النفس الأمّارة فإن الشيطان قرينها وصاحبها.

هذه هي الحكمة العامة من وجود الإنسان في الحياة الدنيوية: وعلى ضوئها يسير المسلم في خطوط محددة منضبطة بواسطة الشرع.

إن الحدود الشرعية في الإسلام ترسم خط السير، ومن أهم معالمه: التقوى والخوف من الله تعالى لتردعه عن التورط في حياة الرذائل؛ بل اقتضت حكمة الله تعالى ورحمته أن تتضمن الشريعة خطوطًا وطرقًا يجتازها المسلم حتى فيما أُحِلّ له من الطيبات.

إن طريقة المسلم في اجتياز هذه الحياة كالسفينة التي تمخر البحر، ويحرص ربانها على ألا تتجاوز حمولتها خط الأمان، إذ لو زادت عن معدلها لأصبحت معرضة للغرق، وبالمِثْل فعلى المسلم في حياته الدنيوية ألا يزيد من أعباء متع الدنيا، ويفضل عليها زاد التقوى، فالتقوى بمثابة الوقود للآلات تحركها وتمضي بها قُدُمًا، بينما تثقل متع الدنيا وزخارفها كاهلِه فيعرض نفسه للغرق.

كذلك فإنّ حُبَّ الترف مَوْقِفٌ قَبْل أنْ يكون استزادةً مِنَ الأموال والملابس والسيارات والمقتنيات الأخرى المحببة للنفس. قال تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا**

(١) ابن القيم:الروح ص ٢٦٧.

وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران:١٤، ١٥]، وقال عز وجل: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِندَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [القصص:٦٠].

وإذا كان ذلك في المتع المشروعة، فكيف بالأخرى؟

يصور لنا الإمام «سعيد النورسي» حياة الإنسان بين الدنيا والآخرة بالمقارنة بينه وبين الحيوان فيقول: (نَعَم، إن الأجهزة التي زرعت في الإنسان ليست هي لهذه الحياة الدنيوية التافهة، وإنما أُنْعِمَت عليه لحياة باقية دائمة، لها شأنها وأيّ شأن. ذلك لأننا إذا قارنا بين الإنسان والحيوان نرى أن الإنسان أغنى من الحيوان بكثير من حيث الأجهزة والآلات بمائة مرة، ولكنه من حيث لذته وتمتعه بالحياة الدنيا فهو أفقر منه بمائة درجة؛ لأن الإنسان يجد من كل لذة يلتذ بها ويتذوقها آثار آلاف الآلام والمنَغّصات، فهناك آلام الماضي، وغصص الزمن الخالي، ومخاوف المستقبل، وأوهام الزمان الآتي، وهناك الآلام الناتجة من زوال اللذات، كل ذلك يفسد عليه مزاجه وأذواقه ويكدر صَفْوه حيث تترك كل لذة أثرًا للألم، ولكن الحيوان ليس كذلك، فهو يتلذذ دون ألم، ويتذوق الأشياء صافية دون تكدر وتعب، فلا تعذبه آلام الماضي، ولا ترهبه مخاوف المستقبل..)[١].

إن في هذا التحليل العقلي المقنع، رداً مفحماً على العبارة الوجودية (افعل ما ينبغي لك وليكن ما يكون[٢].

(١) بديع الزمان الإمام سعيد النورسي: الإنسان والإيمان (من رسائل النور) ص ١٣٠ ترجمة إحسان قاسم الصالحي ومراجعة علي محيي الدين علي- ط دار الاعتصام ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

(٢) قالتها سيمون دوبوفوار عشيقة سارتر.

ثانياً - البراجماتية :

أصلها :

تنسب (البراجماتية) كفرع فلسفي إلى أصل شجرتها المسماة بـ (الوضعية)، فيجب أن نُعَرّف أولاً بـ«الوضعية» ليسهل علينا بعد ذلك فهم أحد معالم الفلسفة «البراجماتية».

إن «الوضعية» (هي اتجاه فكري يقنع بما هو كائن ويفسره، ويرفض ما ينبغي أن يكون)، ثم أخذت الوضعية شكلاً جديدًا في الولايات المتحدة الأمريكية اسمه (البراجماتية)، هذا الشكل الجديد يُحَدِّده الدكتور «توفيق الطويل» بقوله: (إذا كانت «الوضعية» قد رفضت التسليم بالحقائق المُطْلَقة والقضايا الميتافيزيقية، فإن الفلسفة العملية [يعني «البراجماتية»، إذ تعتبر الفلسفة العملية لـ«الوضعية»] لا تتردد في قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مُفْضِيَة إلى نَفْع يتحقق في حياة الإنسان)[1].

ولفهم مضمون هذه الفلسفة، ينبغي أن نعرف أولاً أصلها اللغوي ثم ننتقل إلى التعريف بمؤسسها (بيرس)، ثم بيان تفصيل الفلسفة نقلا عن أبرز فلاسفتها وهو «وليم جيمس».

البراجماتية لغة:

والأصل اللغوي لكلمة «براجماتية» يفيد ويعني: (ما هو عملي)، ومن هنا أُطْلِقَ عليها اسم: (الفلسفة العملية)، لذلك فإنها تهتم بالعمل على حساب النظر[2].

---

(١) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية -نشأتها وتطورها ص ٢٧١ دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٦٧م.

(٢) د. مراد وهبة: قصة الفلسفة ص ١٠١ ط دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠م والوضعية تنسب إلى الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧) ثم امتدت إلى انجلترا على يد (هربرت سبنسر ١٨٢٠- ١٩٠٣) والولايات المتحدة الأمريكية على يد شارلس س. بيرس (١٨٣٩- ١٩١٤) وليم جيمس (١٨٤٢- ١٩١٠م) ثم جون ديوي (١٨٥٩- ١٩٥٢م).

مؤسس البراجماتية وأهم فلاسفتها:

مؤسس المذهب الفلسفي هو: «تشارلس ساندر بيرس» (١٨٣٩- ١٩١٤م). وهو صاحب فكرة وضع (العمل) مَبْدَأً مطلقًا في مثل قوله: (إن تصورنا لموضوع ما هو إلا تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر).

وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها (العمل المنتج) لا (الحكم العقلي).

و(يتوسع في دائرة العمل بحيث يشمل المادي والخلقي أو التصور، وتثمر هذه النظرية للعمل اتساع العالم أمامنا، إنه عالم مرن، نستطيع التأثير فيه وتشكيله، وما تصوراتنا إلا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل)[١].

أما أشهر فلاسفة «البراجماتيزم» فإنه «وليم جيمس» (١٨٤٢- ١٩١٠م)، الذي تدرج في اهتماماته العلمية والفلسفية التي تلقاها في معاهد وجامعات أوروبية وأمريكية حتى حصل على درجة (الدكتوراه) في الطب من جامعة هارفارد، سنة ١٨٧٠، وعُيِّن أستاذًا للفسيولوجيا والتشريح بها، ثم أستاذًا لعلم النفس فبرز فيه[٢].

ويتبين من ترجمة حياته أن سبب اتجاهه إلى الفلسفة يرجع إلى سماعه لمحاضرة فلسفية ألقاها (تشارلس بيرس) الذي كان يعرض فيها مذهبه، فشعر «وليم جيمس» على أثرها وكأنه ألقى عليه رسالة محددة، وهي تفسير رسالة (البراجماتية)[٣].

ويُعَرِّف «وليم جيمس» «الحقيقة» بأنها: (مطابقة الأشياء لمنفعتها، لا مطابقة الفكر للأشياء).

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٧/ ٤١٨- ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م.

(٢) المرجع نفسه ص ٤١٦.

(٣) هنري توماس ودانالي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٤٣٠/ ٤٣١ ترجمة عثمان نويه- مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٠.

أهم أفكار البراجماتية كما صورها " وليم جيمس ":

ولاختصار الإحاطة بهذه الفلسفة فإن مدخل دراستها يقتضي تحليلها إلى مكوناتها الأساسية في النّظَر والقِيَم، فنحن أمام مقولتين:

الأولى: ازدراء الفكر أو النظر.

الثانية: إنكار الحقائق والقيم.

أي بعبارة أخرى أكثر وضوحًا، فإن العمل عند «جيمس» مقياس الحقيقة (فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة، ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها)[1].

وقد نبتت فلسفته -منذ بداية اهتماماته بها- من حاجاته الشخصية، إذ عندما أصيب في فترة من عمره بمرض خطير، استطاع بجهوده أن يرد نفسه إلى الصحة، فاعتقد أن خلاص الإنسان رَهْن بإرادته، وكان الموصِي إليه بالفكرة المفكر الفرنسي (رنوفيير) الذي عَرّف «الإرادة الحرة» بأنها: («تأييد فكرة» لأن المرء يختار تأييدها بإرادته حين يستطيع أن تكون له أفكار أخرى).

وكانت تجربة شفائه من المرض قد هدته إلى أهمية العمل، ورجحت عنده الاجتهاد في العمل بدلاً من الاستغراق في التأمل (لأن العمل هو الإرادة البشرية استحالت حياة)[2].

وتُلَوِّن هذه الفلسفة نظرة أتباعها إلى العالم، فإن العالم الذي نعيش فيه ليس

---

(١) مراد وهبة: قصة الفلسفة ص ١٠٥.

(٢) نفسه ص ٤٣٣.

نظرية من النظريات؛ بل هو شيء كائن، وهو في الحق مجموعة من أشياء كثيرة، وليس من شيء يقال له الحق دون سواه، إن الذي تدعوه بالحق إنما هو فَرْض عملي، أي أداة مؤقتة نستطيع بها أن نحيل قطعة من الخامات الأولية إلى قطعة من النظام.

ويلزم من هذا التعريف للعالَم، أنه خاضع للتحولات والتغيرات الدائمة ولا يستقر على حال، (فما كان حقًا بالأمس –أي ما كان أداة صالحة بالأمس– قد لا يكون اليوم حقًا؛ ذلك بأن الحقائق القد يمة، كالأسلحة القد يمة تتعرض للصدأ وتغدو عد يمة النفع)[1].

نقد البراجماتية من وجهة النظر الفلسفية:

١ – في نقدنا لهذه الفلسفة. سنبدأ بالمنهج المقارن حيث يتبين لنا أنها في جوهرها تعتمد على الفلسفة «الرواقية» القديمة، ومؤسسها «زينون»(٣٤٣-٢٧٠ق.م)!!.

فإذا أباح «وليم جيمس» لنفسه بعث الحياة لتلك النظرية القديمة من جديد، فإن ذلك يُقَوِّض دعائم فكرته عن استبعاد (الحق) القديم، كما سنوضح بعد قليل.

٢ – الحق قيمة مطلقة وليست نسبية، وإلا فإن المجتمع يصاب بالفوضى المدمرة لكيانه، وبعلاقاته مع غيره من المجتمعات بسبب الحرب.

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٤٣٨.

٣ - هل نلتزم بالدين لأنه نافع ؟

إن هذا الاعتقاد يجعل «البرجماتية» في موضع نقد شديد لأنها أخضعت أعظم علاقة تربط بين العبد وربه -عز وجل- إلى مجرد علاقة نفعية تتأرجح بين الإيجاب والسلب، فأين الإيمان الذي يهب الإنسان القدرة على مقاومة أعتى العقبات؟، وهو نفسه -أي: «وليم جيمس»- في طور من أطوار حياته استطاع التغلب على المرض بإرادته النابعة من إيمانه!!.

ونأتي الآن إلى التحليل والتفصيل في نقد المذهب:

١- لتقويم هذه الفلسفة ينبغي ألا نبخس «وليم جيمس» حقه في بعثه للأمل الذي يحفزنا إلى تحدي الشر وغلبته، ويهبنا الشجاعة (على أن نأخذ الحياة غلاباً)[١]، وحَثّنا على ترقية العالم، لأنه في وسعنا أن ننهض بترقيته بفضل إرادتنا.

هذا الشطر من فلسفته لا غبار عليه، بل يتضمن كثيرًا مما يحتاجه الإنسان الفرد لشحذ إرادته، ودفعه إلى العمل الإيجابي المثمر، ولكن وفق أي (مبدأ)؟ تلك نقطة الخلاف معه، إذ نعتقد بثبات القيم والمبادئ في بداية الطريق، ثم نمضي بإرادتنا لتحقيقها، وإذا فُرِض وفشلنا في الوصول إلي الهدف، فَلْنُعِد النظر في طريقتنا، إذ ليس العيب في (المبدأ) ولكن العيب فينا وفي منهجنا.

وبغير الاعتقاد في ثبات المبادئ، فإننا لسنا أمام فلسفة جديدة وإن بدت كذلك، ولكنها مجرد إعادة للنظرية «الرواقية» القديمة (مضافًا إليها الروح النضالية الحديثة)[٢]، فإن الخير الحقيقي عند الرواقي القديم في: «حكمة

(١) هنريتوماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٤٣٦.

(٢) نفسه ص ٤٣٧.

الاختيار وحدها، وليس في الشيء المختار الذي يصطفيه»، (مثله كمثل ضارب القوس يهدف إلى عين الثور، فغايته ليست في إصابة الهدف نفسه، بل إظهار مهارته في إصابته)[(١)] !!.

إن تعليق الحكمة هنا في مظهرها العملي -أي على النجاح في ذاته، بصرف النظر عن إصابة الهدف- تجعل من المجتمع غابة من الوحوش الضارية يأكل بعضها بعضًا، إذ تتنافس على (التفوق) و(الغلبة)، ولا تتفق إرادتها على تحقيق أي قيمة من القيم الفاضلة، كالحق والعدل والإيثار وغيرها من الفضائل الإنسانية الثابتة في ذاتها.

فهل نحن مرة أخرى أمام دليل جديد يثبت أن الفلسفة الغربية تعيش على تراثها القديم؟.

٢- ومن تقويم هذه الفلسفة: أن «وليم جيمس» يرى أن (الحق) إنما هو فرض عملي، أي مجرد أداة يختبر بها (تصوره) السابق، ويرى أن الحقائق تنقسم إلى قديمة وجديدة !!.

---

(١) د. هـ سدجويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق ج ١ ص ١٦٥. ترجمة وتعليق د. توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي -دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩ معنى ذلك أننا نساوي وفق هذه الفلسفة بين اللص الذي ينهب الثروات وينجح في جمعهابأية وسيلة، وبين التاجر الذي ينمي ثروته وفق مبادئ الشرف والصدق. (والرواقية تنسب إلى زينون الرواقي ٣٤٣-٢٧٠ق.م) وكان يختار (الرواق) يعلم الناس فيه). ولكن من جهة أخرى يرى الدكتور توفيق الطويل. أن العمليين اتفقوا مع السوفسطائية في رد القيم إلى الإنسان ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان -وليس الفرد- معيار هذه القيم فقصدوا بهذه التجربة الإنسانية- وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بطابع اجتماعي - الفلسفة الخلقية) ص ٢٧٢.

والصواب الذي يتفق عليه أغلب الفلاسفة، أن الحق يستمد قيمته المطلقة من قيمته الثابتة خارج مقولتي (الزمان) و(المكان).

ونراه أيضًا يخلط خلطًا معيبًا بين المبادئ والأهداف حيث يصبها في قالب (المنفعة)، بينما التفكير السليم يقتضي العكس، أي: الإيمان بالفكرة والعقيدة أولا عن اقتناع وتثبت بقيمتها الذاتية، ثم السّعْي بمقتضاها، مهما قابلنا في طريقنا من صعوبات، فضلا عن افتقاد (المنافع)، وهذا هو منهج الأنبياء والرسل -عليهم السلام-.

ومهما كانت نية (وليم جيمس) وحوافزه ذات الطابع الأخلاقي فإن صدى فلسفته كانت متعارضة مع نواياه، فقد فوجئ بإخوانه الأمريكيين يندفعون لتكديس الثروات، وأخذ يلومهم؛ (لأنهم يعبدون تلك الآلهة الفاجرة التي تُدْعَي النجاح)[1].

ولكن ماذا كان يتوقع غير ذلك؟

إن هذا هو المصير المحتوم والنتيجة لفلسفة تُعَظِّم المنفعة، وتزدري الفكرة الثابتة والقِيَم المطلقة[2].

يقول الدكتور توفيق الطويل في تقييم هذه الفلسفة: (ويكفي أن تَعْتَبِر «البرجماتية»

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٤٣٩.

(٢) وفي تحليل المجتمع الأمريكي المعاصر، يقول الأستاذ هيكل الصحفي المعروف ذو الخبرة الواسعة بالسياسة العالمية: (إننا نتصور أحيانًا أن التأثير ممكن بمنطق الحق والعدل والقانون وننسى أننا حيال مجتمع تعود أن يتعامل مع الواقع بصرف النظر عن التاريخ، وبالنسبة لمعاييره فليس هناك حق ولا عدل ولا قانون في المطلق، إن معيار القيمة الوحيدة هو النجاح) من كتابه (زيارة جديدة للتاريخ).

الحق والخير كالسلعة المطروحة في الأسواق، قيمتها لا تقوم في ذاتها، بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا، فـ«الحق» فيما يقول «جيمس» كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها!!، ولم يجد أصحاب «البرجماتية» غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق، هذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال)[1].

ونضيف إلى ذلك أن هذه الفلسفة كانت ملهمة للنظام الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الحرة[2]، ثم ظهرت مساوئه عند التطبيق، واستفحلت أخطاره التي تتضح -كما يرى الدكتور فؤاد زكريا- في ثلاثة أمور:

١ - اللاأخلاقية... بالرغم من التقيّد ببعض الفضائل كالأمانة والانضباط والدقة ومراعاة المواعيد، ولكنها -كفضائل- ليست مقصودة لذاتها، ولكنها تفيد

---

(١) د.توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٢٧٨.

(٢) د. مراد وهبة: قصة الفلسفة ص ١٠٥.

ويرى أن المناقشة الحرة غير المقيدة تضر في نهاية أمرها بالمشروعات الخاصة، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتخاذها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فتنتهي الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار يتم فيها تقسيم العالم بين الاحتكارات الدولية الكبرى. وتسمى هذه المرحلة بالإمبريالية. وبظهور التطور للهيكل الاقتصادي للرأسمالية لزم تغيير في الفكر الفلسفي البرجماتي الذي عبر عنه (ديوي) في جمعه بين فكرة (العمل) كمقياس للحقيقة من البرجماتية و(الروح المطلق) عند هيجل.

يقول الدكتور وهبة: (ولهذا فإن الاحتكارية في حاجة إلى أيدولوجية تروج لإزالة الفوارق والفواصل من جهة. وإلى تجميد الأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى، وليس في الإمكان توفير الإزالة والتجميد إلا بأن ترقى الأيدولوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق) ص ١٠٩ نفس المصدر -ويقصد بإزالة الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ثم تذويب الفوارق بين المعتقدات كلها. كذلك يرى أنه من أجل تحقيق الخطوة الأولىتشكلت منظمات دينية في المسيحية باسم (مجلس الكنائس العالمي) الذي أسس سنة ١٩٤٨م (١١٠نفسه).

الرأسمالي في تعامله مع الغير. وتظهر (اللاأخلاقية) بوضوح في أساليب الدعاية والإعلان.

٢ - الارتباط الوثيق بالحرب.

٣ - الانحرافات السلوكية وأظهرها الإجرام، إذ إن فتح الباب على مصراعيه للمنافسة والصراعات من شأنه تمجيد العنف. ويتضح الانحراف بصورة أخرى في شرب المسكرات والمخدرات وعقارات الهلوسة وغيرها (وتفسيرها أنها ظاهرة هروبية من واقع العنف والمنافسة المريرة التي لا ترحم)[١].

٣- ومن تقويم هذه الفلسفة: أن الدين لم يَسْلَم أيضًا من التفسير (النفعي) في ضوء الفلسفة «البرجماتية»، (فإن اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند مَن يسأل عن قيمة الدين، لأن قيمته فيما ينتجه)[٢].

الفرق بين نظرة «وليم جيمس» للدين وعقيدتنا الإسلامية:

لم يكن (الدين) عند «وليم جيمس» موضوعاً للبحث في ذاته، ولكنه نظر فقط في آثار الانفعال الديني، وهل هذه الآثار حسنة، تحقق الأمل؟ وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف «الدين».

إنه يرى أن للدين أثرًا أخلاقيًا، كما أنه يتفوق على أي مصدر آخر للحث على

(١) د. فؤاد زكريا: الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية ص٤٦ / ٥٠ جامعة عين شمس سنة ١٩٧٢م، ونشرت جريدة (الأهرام) بعددها الصادر في ٨/ ٣/ ١٩٨٦ ص ٢٢ تحت عنوان (صدق أو لا تصدق) ما يلي: تعرضت واحدة من كل ٤ أسر أمريكية ١٩٨٤ لحادث سطو أو عنف.

(٢) إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص٢٤٧ ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م.

النشاط والمثابرة، وفعاليته تظهر بإيحائه المؤثر في الغالب أكثر من الأساليب المادية.

ويضرب على ذلك مثالاً بالطبيب الذي يعترف بأن شفاء المريض لا يتحقق بالعلاج المادي وحده؛ بل بالإيحاء أيضًا، ذلك الإيحاء الناجم عن قوة الإيمان.

إذن «الدين» نافع في بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به (فماذا يجب أن تطلب أكثر من ذلك لنقول إنه حق؟)[1].

وهذا الرأي -كما يقول (برتراند رسل)- لا يُقْنِع مؤمنًا مخلصًا في إيمانه، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع عبادته وإيمانه، إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول إني أؤمن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد... إن الاعتقاد بوجود الله -تعالى- في نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار)[2].

النظرة الإسلامية في نقد الفكر البراجماتي:

أما نحن -معشر المسلمين فإننا- بحمد الله نمتلك أعظم ثروة للعقيدة والقِيَم تَضَمّنَها كتاب الله عز وجل ونَفّذَها الرسول ﷺ، حيث حَقّق في عقيدته وسلوكه وأخلاقياته الأسوة الحسنة، وجَمَعَ بين (الحق) عقيدة وإيمانًا؛ و(العمل) أخلاقًا وسلوكًا. حَدَّدَ الأهداف، وَوَضَعَ المنهج، وأحصى القيم، مبينًا الطريق الذي يجتازه المسلمون من دنياهم إلى أخراهم،وقد ألّف علماؤنا مجلدات في هذه الأغراض كلها، ولكن يكفينا أن نسجل بهذه المناسبة بعض التعليقات التي تصلح

(١) نفسه ص ٢٤٨.

(٢) نقلاً عن الدكتور توفيق الطويل بكتابه: الفلسفة الخلقية ص ٢٧٩.

لعلاج آفات (البرجماتية)، والتي تبرهن على أن العقل البشري لا يستطيع الوقوف وحده بغير عون من الوحي:

أولاً: تعيين القيم المطلقة للحق والخير:

أ- إن الخير هو: الذي يحدده الشرع ويستمد إلزامه منه، لأننا نُسَلِّم بأن الله تعالى هو العليم الحكيم، قال تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢١٦].

يفسر «ابن كثير» هذه الآية ببيان وجوه الجهاد وآثار قتال أعداء الإسلام من النصر والظفر، ثم يمضي في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ**﴾فيذكر «ابن كثير» أن (هذا عام في الأمور كلها، قد يحب المرء شيئًا وليس له فيه خيرة ولا مصلحة، ومن ذلك القعود عن القتال، قديعقبه استيلاء العدو على البلاد والحكم)، ثم قال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٣٢]- أي: هو أعلم بعواقب الأمور منكم، وأخبر بما فيه صلاحكم في دنياكم وأخراكم، فاستجيبوا له، وانقادوا لأمره، لعلكم ترشدون)(١).

ب - كذلك قد يجهل الإنسان الفروق المرجِّحَة لما يفيده عما يضره. قال تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا**﴾ [البقرة: ٢١٩].

أما إثمهما فهو في الدين، وأما المنافع فدنيوية، ولكن هذه المصالح لا توازي

---

(١) تفسير ابن كثير جـ١ ٣٦٧/ ٣٦٨ - طبعة دار الشعب بالقاهرة.

المضرة والمفسدة الراجحة لتعلقها بالعقل والدين، ولهذا كانت هذه الآية ممهدة للتحريم على البتات، كما في سورة المائدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ× إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١][1].

ثانيًا: ضوابط السعي البشري في الحياة:

إن النجاح مطلوب والسعْي والتنافس على فعل الخيرات مرغوب، فإن المؤمن القوي أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف، ولكن ينبغي أن يظل السعي -هدفًا وطريقًا - ملتزما بأوامر الشرع وآدابه، لئلا تكون عاقبة هذا السعْي وبالا على الإنسان، وسنورد هنا بعض الآيات للاسترشاد:

- قد يُوَسّع الله تعالى الرزق للعبد استدراجًا له، ثم ينزل به عقابه الشديد:

قال تعالى: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمرن: ١٧٨].

وقال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٢، ١٨٣].

وقال سبحانه: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لاَّ يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦].

(١) نفسه ص ٣٣٧٣.

- لا يُصْلِح الله حال أُمّة إلا إذا صلحت ضمائرها وزوّدت نفوسها بالتقوى:

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

- تكثر المصائب عند فساد الأخلاق:

قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

- وفيما يتعلق بتقوية الإرادة، فهناك آية تبين كيف يربي الله تعالى المسلم على تحمل الشدائد حتى يكون قوي العزيمة مُعَدًّا لِتَحَمُّل كل خطر:

قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤][1].

ثالثًا: ضرورة ثبات قيم الخير الإنسانية وإعمالها لإقامة المجتمعات الإنسانية:

إن إقامة المجتمع على موازين المكسب والخسارة وحدهما كفيل بهدمه ما دامت العلاقات بين أفراده لا تقوم إلا على أساس المصلحة والكسب المادي، فكم من علاقات أخرى تقوم على الإيثار والتضحية وحب الخير لذاته، وهي التي تكفل تحقيق السعادة للمجتمع؛ لأن التعاطف والتعاون هما الرائدان في حركة المجتمع

(١) ينظر (المصحف الميسر) بتفسير الشيخ عبد الجليل عيسى وهو تفسير جليل لجأ فيها عالمنا -رحمه الله تعالى- إلى تفسير الكتاب بعضه ببعض وهو يكاد يكون فريدًا في هذا الباب. فضلا عن وضعه لفهرس ببعض مبادئ مهمة تعرض لها القرآن، وقد اعتمدنا عليه في الاستدلال بالآيات أعلاه: البنود رقم ٤٥، ٥٧، ٢٢، ٣٥ بمقدمة التفسير المذكور - ط. دار الشروق سنة ١٣٩١هـ.

الإنساني، وإلا تحول إلى غابة من الغابات التي يأكل فيها القوي الضعيف.

ومن الصعب -بل يتعذر ولا نقول: يستحيل- إقناع النفوس بأعمال الخير، التي لا تأتي بنفع مادي عاجل، ومن ثم فلا يمكن القيام بها إلا بناء على عقيدة إيمانية راسخة، كالقيام بأعمال خيرة والسعي لاكتساب فضائل أخلاقية وتنميتها ابتغاء مثوبة الله تعالى وجنته.

وكم في الإسلام مِن أعمال خَيِّرَة يحض عليها وبحث على فعلها لتحقيق أفضل حياة إنسانية ممكنة على ظهر هذه الأرض!!.

إن الحديث عن هذه الأعمال يحتاج إلى مجلد كامل، ونكتفي بالإشارة هنا إلى نزر يسير منها، ونحيل القارئ إلى المصادر للتوسع في معرفتها وتنفيذها، لتحقق لنفسه الطمأنينة النفسية والسعادة المرجوة، ولمجتمعه الحياة المثالية على المستوى الإنساني الذي تحقق في عصر الحضارة الإسلامية الزاهر، مع العلم بأنه كثيرًا ما تشتمل هذه الأعمال على الجزاءين الدنيوي والأخروي:

- عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (على كل مسلم صدقة)، قال: أرأيت إن لم يجد: قال: (يعمل بيديه، فينفع نفسه ويتصدق)، قال: أرأيت إن لم يستطع ؟ قال: (يعين ذا الحاجة الملهوف)، قال: أرأيت إن لم يستطع ؟ قال: (يأمر بالمعروف أو الخير) قال: أرأيت إن لم يفعل؟ قال: (يمسك عن الشر فإنها صدقة). متفق عليه.

- وعن جابر رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما من مسلم يغرس غرسًا إلا كان من أكل منه له صدقة، وما سُرِق منه له صدقة، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة)) رواه مسلم.

وفي رواية له: (فلا يغرس المسلم غرسًا، فيأكل منه إنسان ولا دابة، ولا طير، إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة).

- وفي حديث متفق عليه: (اتقوا النار ولو بشق تمرة).

- وعلى قمة العلاقات بين الناس التي تخلو من أية شوائب مادية نفعية، نضع الحديث القدسي أمام القارئ ليتدبر نتائج العمل به في البناء الاجتماعي، ففي حديث أبي هريرة في "صحيح مسلم": (إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي أظلهم في ظلي يوم لا ظل إلا ظلي).

ويضيق كتابنا عن ضم الأحاديث المشابهة والتي تشكل لو نُفِّذت في مجموعها أمة كاملة -لا مجتمعًا من المجتمعات فحسب- مترابطة متعاونة، يتعاون أفرادها، ويتبادلون أعمال الخير -وما أكثرها- يبتغون بها رضا الله تعالى والآخرة، وهي كلها: إما أنها لا تتصل بالنفع المادي بتاتًا؛ أوتختلط مع النفع المعنوي إن صح التعبير كما بينا[1].

---

(١) ينظر كتاب (رياض الصالحين) باب في بيان كثرة طرق الخير - وله طبعات متعددة. ونظراً لأن مؤلفه -الإمام النووي رحمه الله-قد رتبه على الأبواب، فإني أحيل القارئ إلى بعضها: باب المبادرة إلى الخيرات، التعاون على البر والتقوى، تعظيم حرمات المسلمين وبيان حقوقهم وقضاء حوائج المسلمين، الإصلاح بين الناس، بر الوالدين وصلة الأرحام، توقير العلماء والكبار وأهل الفضل، زيارة أهل الخير، الكرم والجود والإنفاق، الإيثار والمواساة، إكرام الضيف، عيادة المريض وتشييع الميت، إعانة الرفيق.. وغيرها، وغيرها.
وكلها كما يتضح من عناوينها لا تتصل بالكسب المادي والنفع العاجل بأية صلة، ولكنها ضرورية لإقامة مجتمع مترابط يحقق السعادة لأفراده، كما يكفل له البقاء والاستمرار وإلا تعرض للانهيار والتآكل، وأصبحت الحياة فيه لونًا من الشقاء المحقق في الدنيا قبل الآخرة. وينظر كتاب (مختصر شعب الإيمان) للبيهقي -اختصره القزويني.

وكانت هذه المزايا التي تتضح في الإسلام وقِيَمِه، هي الدافع لإسلام بعض الصفوة في الغرب كما سنرى.

ظاهرة إسلام الصفوة فى الغرب والإفادة منها:

إن الصفة العالمية للإسلام تقتضي عدم الانكفاء على الفكر الإسلامي بالشرق وحده، والاقتصار على دراسة تراث علمائنا الذين ولدوا مسلمين، بل تقتضي عالميةُ الإسلام إضافةَ الدراسات الجادة للفكر الإسلامي النابع من الغرب، وحصيلةَ أذهان رجاله الذين وجدوا في الإسلام ضالتهم المنشودة بعد رحلة العمر الطويلة.

لذلك كله، فلا بدأن نطلع على رافد من روافد الفكر الإسلامي النابع من التجارب والمعاناة من بعض الأوروبيين الذين نشأوا في بيئة غربية، ثم اعتنقوا الإسلام بعد بحث ودراسة واقتناع، وانطلقوا للدعوة إلى الإسلام والإسهام في اقتراح الحلول للأزمات التي تعاني منها حضارتهم، بل ذهب بعضهم إلى تقديم الاقتراحات والحلول لأزمات العالم الإسلامي، كما فعل «محمد أسد»[1]، و«د/ هوفمان» و«مريم جميلة» و«موريس بوكاي».

إن ظاهرة إسلام بعض الصفوة في الغرب جديرة باهتمام المعنيين بشئون الثقافة والفكر في العالم الإسلامي، لا سيما أن الظاهرة تتسع.

يقول «روجيه دوبا سكويه» (قابلت في المغرب السفير الألماني «دكتور/ مراد هوفمان» الذي أخبرني بإسلام شخصيات هامة في ألمانيا، منها المتحدث باسم الحزب المسيحي في بون، وسفير السويد السابق في المغرب.

(١) ينظر كتاب (صيحة مسلم قادم من الغرب. إسلام محمد أسد) للدكتور مصطفى حلمي ط دار الدعوة بالإسكندرية.

واتصلت بالأخير فقال في معرض حديثه: الإسلام هو الطريق الطبيعي للمفكر الأوروبي)[1]، وربما يعارضنا البعض بأنها حالات فردية، ولكن النظرة المتأنية في مجموع آرائهم تكشف أنها ليست صدى لتجربة فردية، بل يمكن تعميمها إذا نظرنا إليها من زاوية اعتبارهم من الصفوة، إنهم لا يعبرون فقط عن تجاربهم الشخصية بقدر ما يحملون على كاهلهم أعباء حضارتهم المزدهرة بالتكنولوجيا والتقدم العلمي، ولكنها تنوء أيضًا بأعباء التردي في الحياة الإنسانية.

ويرجع ضرورة الاهتمام بهذه الظاهرة لعوامل كثيرة منها:

١ - دعوة المشتغلين في الفكر الإسلامي بمختلف فروعه بضرورة الإفادة من آراء هؤلاء الصفوة.

٢ - ضرورة تعديل مناهجنا التعليمية للتخلص من النظرة الأحادية للثقافة الغربية في العلوم والمعارف الإنسانية، والإفادة من الفكر الإسلامي الغربي لتوضيح الصورة الكاملة لهذه الثقافة بإيجابياتها وسلبياتها.

٣ - التحذير المتواصل للمفتونين بحضارة العصر، الساعين لاقتباس ثقافتها وكأنها المنقذ من تخلفنا، بينما هي تعاني أزمة مستحكمة لا حل لها إلا من خارجها.

٤ - استخدام حصيلة فكر هؤلاء الصفوة كدرع فولاذي نحتمي به من طعنات الغزو الثقافي المدمر لعقائدنا وهويتنا وأجيالنا الجديدة.

---

(١) إظهار الإسلام ص٧ مكتبة الشروق بالقاهرة ١٩٩٤م ويقول ص ٩٢: على أية حال إذا ظهر ازدياد معتنقي الإسلام اليوم فإنه يبقى في تعارض مع الاتجاهات الهدامة في الحضارة العلمانية الحديثة) وينظر كتاب (علماء الغرب يدخلون الإسلام) تأليف محمد علي. ط النهضة العربية للصحافة والإعلان بالقاهرة ١٩٩٤م).

٥-إنقاذ العالم من الوقوع في الهاوية.

فمنذ صدور كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) والأقلام عندنا تدبج المقالات وتكتب المؤلفات عن ضرورة تقليد الغرب تقليدًا تامًا للّحاق بركب التقدم والعصرية والحضارة في أرقى مراحلها.

وإذا كان الصّخَب يُخْفِي صوت الحق إلى حين؛ فإن للحق رسوخًا وثباتًا لا يتزعزع مهما طال الزمن، فقد توالت الصدمات المفجعة بعد حربين عالميتين أفنت الملايين وخربت المدن والديار، وزعزعت الثقة في فكرة التقدم المتواصل للحضارة المعاصرة، فتعالت الأصوات بين فلاسفة وعلماء الغرب تحذر من بداية الانهيار المرتقب، وتطالب بحل الأزمة لإنقاذ الحضارة من الوقوع في الهاوية.

وسنعرض لبعض آراء الدكتور «مراد هوفمان» من واقع مؤلفاته، وكان حريصا على انتشال الحضارة المعاصرة في الغرب من الأزمات التي تهوي بها، كما تهوي الدوامات بالغريق في البحر إلى القاع.

فهل هناك أزمة حقيقية؟ وما هي أسباب ظواهرها؟ أم أنها -عند البعض- تعبر عن مجرد رؤية تشاؤمية.

يقول «فوكوياما»: (قد أصبحنا بالغِي التشاؤم فيما يتصل بإمكانية التقدم الشامل في مجال الأنظمة الديمقراطية، وهو تشاؤم عميق لا أحسبه عارضًا أو من قبيل المصادفة وإنما هو ناجم عن أحداث سياسية رهيبة حقًا وقعت خلال النصف الأول من القرن العشرين: حربان عالميتان مدمرتان، وظهور الأيدولوجيات الشمولية، واستخدام العلم ضد الإنسان في صورة الأسلحة النووية، وتدمير البيئة)[1].

(١) نهاية التاريخ وخاتم البشر. فرانسيس فوكوياما ص ٩- ١٠، ترجمة حسين أحمد أمين مركز الأهرام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ولكن فوكوياما يعبر عن تفاؤله فيكتب مستطردًا (ومع هذا فإني زعيم بأن الأخبار السارة تطرق الآن أبوابنا) ص ١٠.

ويقول الدكتور «رشدي فكار»: (إن رواد الفكر وعمداء الفلسفة في القرن العشرين يلتقون في أن هناك مأزقًا حضاريًا جاء نتيجة لأن إنسان هذا العصر، إنسان الحيرة، إنسان القلق، إنسان الاكتئاب، إنسان لا يشبع في استهلاكه ويبحث دائمًا عن الرفاهية وعن الرخاء)[1].

ثالثاً- أزمات العصر الحديث (في الدين والعلم والفلسفة):

نادرًا ما يتفق العلماء والفلاسفة والسياسيون على إحدى الظواهر كاتفاقهم على ظاهرة (أزمة الحضارة المعاصرة) ونظرة التشاؤم للمستقبل المحفوف بالمخاطر، منذ الحرب العالمية الأولى، مما دفع أستاذة التاريخ بجامعة «كاليفورنيا» «أدريين كوخ» إلى جمع آراء لفيف من الكتاب الفلسفيين والفلاسفة الدينيين، والفلاسفة الإنسانيين، ونشرتها في كتاب بعنوان: (آراء فلسفية في أزمة العصر)، وسَجَّلَت انزعاجها في مقدمة كتابها قائلة: (يا لهذا القرن الفظيع! من ذا الذي يتدبر مسيره وتاريخه ولا يحكم عليه بالفظاعة؟! ومن ذا الذي ينكر أن الثقة التي كانت تملأ نفوسنا عند مطلعه قد زالت من النفوس؟)[2].

وعَبَّر «شفيتزر» في كتابه (المدنية والأخلاق) عن آلامِه بقوله: (إن موضوعي هو مأساة النظرة الغربية إلى العالم... إن مدنيتنا تمر بأزمة حادة)[3].

---

(١) د. رشدي أفكار، المفكر الإسلامي العالمي في: حوار متواصل حول مشاكل العصر ص٥٥. بقلم خميس البكري، مكتبة وهبة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

(٢) (آراء فلسفية في أزمة العصر) أدريين كوخ ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية سبتمبر سنة ١٩٦٣م.

(٣) نفسه ص ١٣.

ونفس الملاحظة دوّنها الرئيس الروسي الأسبق «جورباتشوف»، فوصف التهديد الذي ينتظر العالم بأنه لا يتمثل في التهديد النووي فحسب، وإنما في (جو مشاكل اجتماعية هامة لم تحل، وضغوطٍ خَلَّفَها التقدم العلمي والتكنولوجي وتفاقم المشاكل العالمية، وتواجُه البشرية اليوم مشاكل لم يسبق لها مثيل)[١].

ويقول نيكسون الرئيس الأسبق لأمريكا: (وعلى الرغم من التقدم الهائل الذي حققه الإنسان في هذا القرن، فإنه من الشائع أن تكون احتمالاته للمستقبل سلبية[٢].

وسبقهما «ونستون تشرشل» فتنبأ بأن (العصر الحجري قد يعود مرة أخرى على أجنحة العلم البراقة، وإن النعم المادية التي تغمر الإنسان الآن ربما تؤدي إلى القضاء عليه تمامًا)[٣].

فليس إذن من المبالغة وصف «أدريين كوخ» أزمة العصر الحاضر بأنها فريدة في تاريخ الإنسانية، (فهي أعمق وأوسع انتشارًا من أية أزمة أخرى عرفها تاريخ الإنسان، لأنها أزمة الوجود البشري ذاته)[٤].

(١) (آراء فلسفية في أزمة العصر) أدريين كوخ، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية سبتمبر ١٩٦٣م.

(٢) ألبير بسترويك، ميخائيل جورباتشوف ص ٨، ترجمة حمدي عبد الجواد ترجمة محمد المعلم، دارالشروق يوليو ١٩٩٨م.

(٣) (١٩٩٩- نصر بلا حرب) ريتشارد نيكسون ص ٢٧، إعداد وتقديم المشير محمد عبد الحليم أبو غزالة،مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(٤) آراء فلسفية في أزمة العصر ص ١٥.

إنها إذن ليست أزمات عابرة تتصل بالخطط المرسومة لشئون الاقتصاد والسياسة والتسليح والتعليم وغيرها، أي الأزمات التي تظهر بوادرها بعد التطبيق فيسارع العلماء وأهل الاختصاص بتعديلها، كما حدث مثلا في سنوات التنافس بين روسيا وأمريكا على غزو الفضاء، أو الضجة التي أُثِيرَت حول النظام التعليمي الأمريكي بعد اكتشاف تقدم النظام التعليمي الياباني.

لو كان الأمر كذلك لهان الخطب، ولما سَبّب الانزعاج الشديد الذي يلمسه الباحث من قراءة المصادر المتنوعة المَعْنِيَّة بالأزمة، **فهي تتصل إذن: بأعمدة الحضارة الدينية والعلمية والفلسفية.**

فمن حيث الدين:

يقول «هوفمان» (إن المجتمع التكنوقراطي -النُّخَب المثقفة-) الذي نعيش فيه في الغرب، بعبادته للفرد وتأسيس أخلاقياته على مبدأ (دعه يعمل، دعه يمر) يواجه في الحقيقة خطر التدمير الشامل للأسس الأخلاقية التي ينمو عليها هذا المجتمع ذاته، أي القيم وأنماط السلوك المتجذرة في إيمان أجدادنا بالله)[١].

ومن حيث العلم:

يقول «هوسرل» في أول فقرة من كتابه «أزمة العلوم الأوروبية» عند نقده لأزمة العلوم، وذلك تحت عنوان (أزمة العلوم باعتبارها التعبير عن الأزمة الحقيقية للإنسانية الأوروبية)[٢]، فيكتب مسجلا فَقْد الإيمان المطلق بالعِلْم: (فهذا الإيمان

(١) يوميات ألماني مسلم ص ٨٠.

(٢) من كتاب (نظرات حول الإنسان) روجيه جارودي. ترجمة د/ يحيى هويدي مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة القاهرة رقم ٢٧١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

المطلق في العلم باعتبار أنه يوصلنا إلى الحكمة، وهو ذلك الإيمان الذي كان قد حَلّ مَحَلّ الإيمان الديني، قد فقد قوته عند الكثيرين.

إننا نعيش في عالم أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى عديم الجدوى بعد أن كان فيما مضى بحثًا لا يرقى إليه الشك[1].

ومن حيث الفلسفة:

ويعبر «جارودي» عما سماه الأوهام التي تهاوت عقب الحربين العالميتين وانعكاساتها على الفكر الفلسفي فيقول: (وشاهدنا في بحر سنوات معدودات أن الفلسفات التي كانت قد كُتِبَت لها السيادة الكاملة حتى ذلك الحين -على الأقل في الجامعات- قد جرفها الطوفان، وانقلبت «الليبرالية» العقلية إلى اتجاه عَدَمِيّ فاشٍ، وتحول المذهب التفاؤلي إلى وجودية مأساوية)[2].

ونتيجة غلو «نيتشه» في إلحاده (نُزِعَ النقاب من تلك الصورة للإنسان الأخلاقي والميتافيزقي التي تعاون في رسمها ألفان من السنين)[3].

ثم جاءت بعض التصورات المذهبية لفلسفة «البنيانية»-البنيوية- بإعلان موت الإنسان[4].

وأصبح الفرد -في صورة روائية- ليس فردا ولكن (مجرد نقطة لقاء في كل جزء من أجزائه لما يرد عليه من الخارج، فيرفض أن يكون في كيانه ما يسمح باعتراض هذا الوارد الخارجي، وما يستعصى عليه)[5].

(١) نفسه ص ٣١.

(٢) نفسه ص ١٧.

(٣) ص ٢٩٣

(٤) ص ٢٩٣.

(٥) ص ٢٩٥.

وقد أجاد «هايدجر» عميد فلاسفة القرن العشرين في وصف حال هذا العصر بأنه (عصر يبدو كقصر شامخ في منظر كئيب. سادَتُه يعانون من الأرق والملل والقلق، وخُدّامُه يقاسون من المرض والجهل والجوع)(١).

هذه هي خلاصة تعليل الأزمات التي اقتصرت على رؤى جزئية من زوايا تَخُصّص أصحابها الفلسفية والعلمية.

ولكن عندما يُنْظَر إليها بمنظار الآمال العريضة التي كانت معقودة على القرن العشرين -والآن القرن الواحد والعشرين- لتحقيق الرخاء والحرية الفردية كما تخيّلها الفلاسفة في أحلامهم لإقامة (المدن الفاضلة)؛ هذه النظرة ترتطم بالواقع المخيب للآمال. فقد وصفت مؤلفة كتاب (المدينة الفاضلة عبر التاريخ) هذا الإخفاق بقولها: (لقد أخفق القرن العشرون إخفاقا ذريعا عندما حاول تحقيق الخطط اليوتوبية -المثالية- للماضي. أوجد دولا جبارة تتحكم في وسائل الإنتاج والتوزيع، ولكنها لم تقض على الجوع. دُوَلا شجعت الاكتشافات العلمية وطورت الإنتاج، ولكنها فشلت في أن توفر للمواطن مستوى لائقا للحياة، وزعمت أنها حققت المساواة الكاملة. ولكنها خَلَقَت بدلا من ذلك طبقات جديدة مميزة، وألوانا من عدم المساواة ربما تكون أفظع مما سبقها. دُوَلا حَوّلَت الناس إلى ربوتات -إنسان آلي- خاضعة للآلات التي تقوم على خدماتها، وجعلتهم وحوشا بتأثير الدعاية. دولا أوجدت الظروف التي يُنْظَر فيها إلى كُلّ فِكْر فردي على أنه جريمة، ويتوقف فيها الأدب والفن عن أنْ يكون تعبيرا عن الفرد، ويتحوّل فيها بدلا

(١) ص ٥٥ بكتاب (د. رشدي فكار في حوار متواصل حول مشاكل العصر، إعداد خميس البكري، مكتبة رهية. ١٤٠٧هـ ١٩٧٦ م.

من ذلك إلى نفاق للنظام الذي حَلَّت فيه العبودية للدولة، وآلهتها الجديدة مَحَلّ الديانة القديمة) [1].

(١) المدينة الفاضلة عبر التاريخ تأليف ماريا لويزا ص ٤٤٢. ترجمة د / عطيات أبو السعود مراجعة د / عبد الغفار مكاوي العدد رقم ٢٢٥ من كتاب (عالم المعرفة بالكويت ربيع الثاني سنة ١٤١٨ هـ سبتمبر ١٩٩٧ م.

الفصل الثالث

مستقبل الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي

أولا: انحدار ثقافة الغرب في رأي الفيلسوف «جينو»[1]:

أقبل العلامة «رينيه جينو» (أو الشيخ عبد الواحد) على التراث الشرقي بتجرد، متحررا من نزعة التميز المتوارثة عند أغلب المستشرقين لتراثهم الثقافي الغربي، ورأى بعين فاحصة السمات المميزة للحضارات الشرقية، وأبرزها ما سماه (التراث النقلي) واعتبر الميتافيزيقا[2] (أو: ما يمكن أن يقابل مفهوم الغيب، لدى المسلمين)، هي الجوهر والأساس، ووضع (الحكمة) في مكانتها العالمية وفضلها

(١) وهو المهتدي للإسلام، وسمى نفسه (الشيخ عبد الواحد يحيى) وهذه المادة مستخلصة من كتابه (أزمة العالم المعاصر) ترجمة سامي عبد الحميد ط دار النهار ب القاهرة ١٩٩٦م.

(٢) الميتافيزيقا: ما بعد الطبيعة، وجاء في المعجم الفلسفي الصادر من مجمع اللغات العربية: أحد أقسام الفلسفة، وقد اختلف مدلوله باختلاف العصر تبعًا لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة، ومن أهم هذه الدلالات:

أ-عند أرسطو والمدرسين: هو علم المبادئ العامة والعلل ويسمى الفلسفة الأولى، أو العلم الإلهي.

ب-عند ديكارت: معرفة الله والنفس.

ج-عند كانط: مجموعة المعارف التي تجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحده.

د-عند كونت: معرفة بين اللاهوت والعلم الوضعي، تحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها.

هـ-عند برجسون: معرفة مطلقة، نحصل عليها بالحدس المباشر.

نقلا عن كتاب (إظهار الإسلام) روجيه دويا سكويه، مكتبة الشروق بالقاهرة ١٩٤٤م ص ٣١.

على (الفلسفة) لأن الطريق إلى الحكمة هو الحدس العقلي الذي جعله في مصاف الإلهام (والذي هو من طرق الوحي حسب المصطلح الإسلامي)، بينما طريقة الفلسفة هي (العقلانية) (أوما يمكن أن نطلق عليه: العقلانية الدنيوية، أي المحصورة ضمن ما يمكن أن يدركه الإنسان من خلال حواسه، وهو المقصود من عبارة «العقلانية» فيما سيأتي من كلام العلامة «رينيه»).

نقد العلامة «جينو» الفلسفي لما آلت إليه الثقافة الغربية:

تناول العلامة «رينيه جينو» ما آلت إليه الثقافة الغربية بالنقد من خلال أمور عدة، من أهمها:

١) تتبع مظاهر الانحدار في ثقافة الغرب إذ رأى أنها هبطت من الحدس[1] وموضوعه الميتافيزيقا إلى مجرد توظيف العقل في المحسوسات المادية، فأدى ذلك إلى تجميد العقلانية بواسطة ديكارت، والانطواء تحت راية النزعة الفردية وبتر الصلة بين ما هو إلهي وما هو إنساني، فانتهى بها المطاف إلى المذهب النفعي.

٢) إن المدلول الأصلي لكلمة (الفلسفة) معناه (حب الحكمة) كما وصفها فيثاغورث ويرى (رينيه جينو) أنها بهذا التعريف (لا تعدو أن تكون مرحلة للتمهيد وشوطًا في سبيل الحكمة، كما أنها درجة أدنى من الحكمة ذاتها) وقد تمثل الانحراف الذي وقع بعد ذلك في النظر إلى هذا الشوط الانتقالي، وكأنه الغاية ذاتها ومحاولة إحلال الفلسفة محل الحكمة).

---

(١) الحدس: وهو مصطلح فلسفي، فإنه إدراك بالبصيرة، أو بالقلب أو بالوجدان، أو بالإلهام، أو بما تختاره من لفظ يؤدي معنى الإدراك الذي يتم بصورة مباشرة بين الذات العارفة والشيء الذي تعرفه. تفسير الدكتور زكي نجيب محمود (ثقافتنا في مواجهة العصر) ص ١٢. ط دار الشروق يناير ١٩٧٦م.

٣) ويرى جينو أيضًا أنه نتيجة نسيان أو تجاهل طبيعة الحكمة الحقة (نشأ ما يمكن أن نسميه الفلسفة (الدنيوية) أي ما يُزعم بأنه حكمة إنسانية بحتة تندرج في النطاق العقلاني وتحل محل الحكمة الحقة التي تستند إلى التراث، وهي فوق المستوى العقلاني وهي غير إنسانية)[١].

هذا الفكر العقلاني ظل يتزايد لينتهي إلى العقلانية الضيقة (حسب مفهومها المعاصر) (وهي اتجاه اختص به المحدثون ويتمثل في إنكار كل ما يسمو على المستوى العقلاني إنكارًا صريحا)[٢].

وتستمد أفكار (جينو) أهميتها بأنها صدمت الآراء التقليدية حول مفاهيم متداولة حتى ظن الناس أنها صحيحة، كذلك وسع آفاق دراسته لتشمل الحضارات الشرقية ليخفف من غلواء نظرة الاستعلاء الغربية التي ظن أهلها أنهم وحدهم أصحاب حضارة.

وألح في طلب إعادة التراث النقلي الديني إلى مكانته التي احتلها بجدارة في الحضارات الشرقية، إذ لاحظ أن الحضارة الغربية تعادي روح العقيدة والتراث النقلي. فقال: (وتواجهنا الآن في العالم بحالته هذه جميع الحضارات التي تمسكت بروح العقيدة والتراث، وهي الحضارات الشرقية من جانب، وحضارة

(١) أزمة العالم المعاصر، رينيه جينو (المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى) - ترجمة / سامي محمد عبد الحميد، دار النهار، بالقاهرة ١٩٩٦م ص ٥٦.

(٢) ص ٥٦ أزمة العالم المعاصر.

معادية لروح العقيدة والتراث النقلي من جانب آخر، وهي الحضارة الغربية الحديثة).[1]

٤)ومن أهم المسائل التي شغلت العلامة «رينيه جينو» أيضًا صلة النقل بالعقل، لأن النقل يشتمل على مجال العقل أيضًا (إذ النقل –ونقصدبه النقل الذي لم يتعرض إلى تحريف وتغيير– قد أنزل ليخاطب العقلاء، ومن ثم فهو متوافق مع المقاييس والمبادئ العقلية).

٥)ومن الأمور التي تناولها "جينو" التحذير من فصل العلم عن المبادئ:
فقد أخذ يحذر من استمرار دور الفلسفة والعلم (الدنيويين)، معللا مظاهر الانحدار بتحول العلم –بعد فصله عن المبادئ– إلى (علم دنيوي)– أي إنكار الفكر الأسْمَى الحقيقي وحصر المعرفة في أدنى مستوى، وقصر البحث التجريبي والتحليلي على وقائع لا ترتبط بأي مبدأ)[2].

نتائج فصل العلم عن المبادئ:

١) لقد كان "جينو" سابقًا لعصره لأنه تنبأ بنتائج ذلك الفصل الذي عانى منه العالم بتدمير المدن بالقنابل الذرية واختراع الأسلحة الكيماوية والجرثومية وخطر تلوث البيئة وإجراء التجارب الطبية على السود في أمريكا، وأخيرًا –وليس آخرًا– عملية الاستنساخ!

ولئن أظهرت التطبيقات العملية التفوق الفعلي الوحيد للحضارة الغربية، إلا أنه أعطاها (طابعها المادي البحت الذي جعل منها مسخًا حقيقيًا)[3].

(١) أزمة العالم المعاصر ص ٦٧.
(٢) نفسه ص ٥٩.
(٣) نفسه ص ٥٩.

٢) كذلك شاع (المذهب الإنساني) -لا بمعنى المحافظة على كرامة الإنسان وحريته وحقوقه- بل غايته حصر كل شيء في أبعاد إنسانية بحتة- أي الابتعاد عن السماء بحجة امتلاك الأرض)[١].

٣) ويرى العلامة عبد الواحد يحيى (رينيه جينو) أن هذه النزعة -النزعة الإنسانية -كانت الصورة الأولى (للعلمانية) المعاصرة.

٤) (كما أن الرغبة في النزول بكل شيء إلى مستوى الإنسان الذي اعتبر غاية في ذاته، أدى إلى الانحدار من درك إلى درك للوصول إلى أدنى ما هو خسيس فيه، وبذلك يتركز الاهتمام في إرضاء نزعات الجانب المادي في طبيعته، وهو سعي لا طائل فيه يرجى من ورائه، وذلك لأنه يخلق دائمًا رغبات لم يكن لها وجود من قبل ولا يستطيع إشباعها)[٢].

٥) ومن نتائج الفصل ما ذكره الدكتور زكي نجيب محمود -رحمه الله تعالى- عندما قال: (لقد فشل الغرب نفسه- وهو واضع العلم الحديث- أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين -أي العقل والوجدان- فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان، وليس هذا الاتهام من عندنا، بل يكفي أن نتتبع الأدب في أوروبا وأمريكا اليوم -والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه - لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل، وسأم، وضيق، وحيرة، وضياع، إن الإنسان هناك يساير عصره العلمي في مقتضياته، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه ويصغي إليها، كأنما كل فرد هناك هو فاوست[٣]، أغواه شيطانه بأن يبيع

---

(١) نفسه ص ٦٠.

(٢) نفسه ص ٦٠.

(٣) شخصية أسطورية لساحر ألماني عقد عهدا مع الشيطان. (ويكابيديا)

نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه، أو قوة يستبد بها ويطغى، ولسنا نقول ذلك وفي أذهاننا أقل ذرة من رغبة في التهوين من شأن العلم والمال والقوة، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر هو القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنسانًا بالعمق، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانًا بالطول والعرض.

وإني لأعتقد أن مثل هذا الصراع بين الطرفين -بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان- والرغبة في إيجاد الحلقة التي توفق بينهما فتزيل الصراع هو ما تختلج به نفوسنا نحن، أبناء الأمة العربية اليوم)[1].

طريق الإصلاح:

للوصول إلى مبتغاه فقد كان العلامة «جينو» حريصًا أيضًا على مد جسور التفاهم بين الشرق والغرب، فهو في سعيه لإصلاح شأن الحضارة الغربية الحديثة لم يكن يحمل لها العداء، بل يعادي فقط المادية الدنيوية المنغلقة والتي أصبحت (روح العصر الحديث)، ويبذل الجهد المناسب لإنقاذ (الغرب من فوضاه التي يتخبط فيها)[٣].

ويتعجب ممن يدافعون عن الغرب بينما هو الذي يهدد (باكتساح كل شيء واستدراج الإنسانية كلها إلى دوامة نشاط مضطرب ومنطلق على غير هدى)[٣].

---

(١) ص ١٨٩ من كتاب (قصة عقل) للدكتور زكي نجيب محمود، دار الشروق ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

(٢) نفسه ص ٧٧.

(٤) نفسه ص ٧٧.

ويرى الأَوْلَى الدفاع عن الشرق (لأن الشرق الحقيقي لا يفكر في الهجوم أو السيطرة على أحد كائنًا من كان، وكل ما ينشده إنما هو استقلاله وسكينته، وذلك مطلب مشروع)[1].

وهكذا أسهم برأي صائب مخلص فيما يدور الآن حول ما يسمى (حوار الحضارات)!.

ثانيا: الفكر الإسلامي كبديل للآراء الفلسفية:

يؤكد جمهرة المحدثين من الفلاسفة أن الفلسفة -وهي قالب الفكر الذي ارتضاه عالم الغرب لنفسه - لم تعد تأملاً يستغرق صاحبه في عزلة عن صخب الحياة؛ بل أصبحت دراسة للوجود، ومكان الإنسان منه، توطئة للإفادة منها في تجاربنا المشتركة والترقي بمستواها، والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا والمساهمة في العمل على تحقيقها[2].

فإذا كان الأمر كذلك وفي ضوء الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية المستمدة من فلسفتها، فإننا نرى أن الفلسفة قد تنحت عن أداء دورها التقليدي، ولهذا فقد أصبح من الضروري أن تخلي مكانها لمنهاج آخر ليستند على دعامتين أساسيتين هما العقل والوحي، للتعريف بالوجود كله بشقيه (أي عالم الغيب وعالم الشهادة) ومكانة الإنسان ودوره ومصيره مع الأخذ بيده لتوجيهه إلى الطريق الصحيح في هذه الحياة.

---

(١) نفسه ص ٧٨.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ١٢٩.

ويعرض لنا هنا تساؤل مفاده أننا نحن المسلمين إذا كنا نملك المنهج الصحيح فلماذا تركناه وتبعنا الغرب ؟ لعلنا نجد الإجابة في تفسير ابن خلدون عن تقليد الأمم المغلوبة لمن غلبها ، فهذا يوضح لنا جانبًا من الأزمة التي انتقلت إلينا من الغرب المستعمر، إذ يعاني أغلب العالم الإسلامي من آثار الفلسفة الغربية ونظاميها الشيوعي سابقاً والرأسمالي الطاغي حالياً، ومن ثم أصبح المسلم المعاصر بين أفكار وفلسفات تمتد سيطرتها على أغلب أجزاء المعمورة، لا باقتصادها أو قواتها العسكرية فحسب، ولكن أصبح واقعًا تحت تأثير عقائد وأفكار ونظريات تغزوه في عقر داره حيث مكنت وسائل الاتصال السريع في عالم اليوم، وأجهزة الإعلام من صحافة وإذاعة وتلفاز ووكالات أنباء وطباعة متقدمة، مكنت كل هذه الوسائل من الضغط الشديد على العقيدة والأخلاق والأنظمة المختلفة في حقول التربية والتعليم والاقتصاد والسياسة وغيرها.

والمسلم أمام أمرين لا ثالث لهما: إما التشبث بعقيدته للنجاة من حملات الغزو، أو الاستسلام لها وإلقاء سلاح المقاومة فيجرفه التيار، إذ يمشي مع السائرين على درب الحضارة الغربية بفلسفاتها وأخلاقياتها وأنماط حياتها، ولا يبقى له من عقيدته - إن بقيت آثارها في نفسه -إلا ظلال باهتة لن تنقذه من المصير المحتوم.

ولهذا فالصواب أنه ليس أمامه إلا العض بالنواجذ على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

حكم الشرع في الفكر الفلسفي العقلي المجرد عن النصوص الربانية:

الحق أن المتدبر للقرآن الحكيم يستطيع أن يدرك أن الفكر الفلسفي العقلاني

البحث في كل العصور، لا سيما فيما يتصل بالحقائق الغيبية لا يتعدى كونه ضربًا من الظنون ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

وفي المقابل فإن في الوحي الرباني ما يدعو لدهشة المسلم فهو يتلو القرآن قاعدًا وقائمًا وعلى جنبيه فيستلهم آيات الآفاق والأنفس ويعرف كثيرًا عن المخلوقات في بدايتها وإلى أين تصير وكذلك يقرأ من كتاب الله -بل هو المشروع طبقًا للسنة- أن يقرأ في ركعتي الفجر صباح يوم الجمعة بسورتي الإنسان والسجدة وفيهما أصول معظم المسائل الغيبية في نشأتها ونهاياتها.

وليس ماسبق إهمالاً للعقل أو إنكاراً له فإنه مع تقديرنا للعقل الإنساني إلا أن له دورًا محدودًا، فكما أن العين لا ترى إلا مع ظهور النور أمامها، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة ويظهر ذلك جيدًا إذا تناولنا في حديثنا موضوع العلم الإلهي بصفة خاصة.

مثال توضيحي

العلم الإلهي:

العلم الإلهي هو العلم الأعلى والأول بالإطلاق فإن الله سبحانه هو الأعلى وهو الأكبر، ولهذا كان شعار أهل أكمل الملل هو (الله أكبر) في صلواتهم وأذانهم وأعيادهم وجهادهم.

أما الفكر الفلسفي فقد أخطأ عندما لجأ إلى العقل لاستمداد التصورات في العلم الإلهي، وسبب الخطأ يرجع إلى جعل العقل في موضع الأصل والعكس هو الصحيح، أي أنه ما دام الإنسان مخلوقًا مربوبًا مفطورًا مصنوعًا، فإنه ينبغي

عليه الرجوع إلى خالقه وفاطره وصانعه، طالبًا العلم والعمل لأن هذا الترتيب هو الموافق للحقيقة، وهذه الطريقة -أي تقديم الأصل على الفرع- هي الموافقة لفطرة الله وخلقه ولكتابه وسنته.

وإذا تقيدنا بتعريف العلم الإلهي عند شيخ الإسلام ابن تيمية فإنه يعني العلم بالله والعمل له، وهو فطري ضروري وأنه أشد رسوخًا في النفس من مبدأي العلم الطبيعي والرياضي، فالقول مثلا بأن الواحد نصف الاثنين أو أن الجسم لا يكون في مكانين فإن هذين النوعين من المعرفة المتصلة بالعلمين الطبيعي والرياضي قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهي فما يتصور أن تعرض عنه فطرة، وهي الفطرة التي فطر الإنسان عليها ثم تزداد رسوخًا مع النظر في الآيات.

وقد أظهرت أبحاث العلماء المعاصرين ثبوت دليل الفطرة، إذ كشفت عن التشابه الغريب بين عقائد القبائل البدائية في القارات الخمس (ولا سيما في بعض الجذور التوحيدية أو الجذور العقدية المستمدة من الوحي الصحيح)، وانقسم المفسرون لهذه الظاهرة إلى فريقين -فريق يرى أن الإنسان تلقى إلهاما بالوحدانية قبل التاريخ وقبل الأجناس والقارات -وفريق يرى أن الطبيعة الإنسانية تتقارب في وحي البديهة وتستلهم شعورًا واحداً بما وراء المادة المشهودة.

ومن القضايا العقدية التي لا يمكن للعقل أن ينفرد بها:

(أ) الملائكة:

جعل الإسلام الإيمان بالملائكة أصلا من أصول الإيمان، وأول ما يتبادر للذهن هو توضيح الإسلام حقيقة الملائكة التي أشاعت حولها المذاهب الفلسفية والأديان الأخرى الأباطيل، فإنها عند بعضها معبودات وآلهة أو أرباب ينوبون عن الله

ويساعدونه في تسيير نظام الكون، وعند البعض مجرد عقول، وزعم البعض أنهم بنات الله، أو أنهم شركاء الله في الألوهية والربوبية، وإزاء كل هذه المزاعم الخاطئة جاء القرآن بالتصور الصحيح للملائكة(1).

أما عن منزلة الملائكة في نظام الكون فقد بينها القرآن وفصل القول فيها تأكيدًا لدعوة الإسلام إلى التوحيد الخالص الكامل في وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومن ثم فليس للملائكة إلا الطاعة والعبادة والتسبيح والتقديس، فلا يغفلون عن وظيفتهم ولا يفترون عنها ولا للحظة واحدة في الليل والنهار، قال تعالى: ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩،٢٠] ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، إنهم مأمورون لأداء الأعمال التي نيطت بهم كالنزول بالوحي الإلهي على الرسل والأنبياء ونفخ الروح في الجنين وقبض الأرواح عند الموت وإنزال المطر وتسجيل أعمال الإنسان، وكل هذه الأعمال لا تخضع إلا لأمر الله تعالى وحده، فليس لهم أيّة فاعلية مستقلة- ولذا وصفهم الله بقوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥](2).

الأساليب التي وردت في القرآن الكريم عن الملائكة:

لقد ورد ذكر الملائكة في كتاب الله تعالى في مواضع متعددة وبأساليب شتى:

أ- فمن ذلك: وجوب الإيمان بوجودهم كما في قوله سبحانه في سورة البقرة: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى

(١) المودودي: الحضارة الإسلامية ص ١٦٠.

(٢) المودودي: الحضارة الإسلامية ص ١٦٠.

قــــوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾. وكذلك حديث جبريل عليه السلام عن الإيمان.

ب- ومن ذلك: النصوص المثبتة لصفاتهم وأعمالهم ، ومنها : معاونة البشر ، ومن هذه النصوص بعض الآيات والأحاديث وشروحها: فنحن نستنبط منها أن فإن اسم الملائكة والملك يتضمن أنها رسل الله كما قال تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١] وكما قال: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١] [١].

لذلك فإن الملائكة رسل الله تعالى في تنفيذ أمره الكوني الذي يدبر به السموات والأرض، كمـــا قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١] وكما قال ﴿وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

وأمره الديني الذي تنزل به الملائكة هو الوحي الرباني ، كما قـــال تعـــالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل: ٢].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١] وقـــال تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥].

ج) ومن النصوص : الحديث عن عدد الملائكة فمن حيث عدد الملائكة فهو لا يحصيه إلا الله تعالى، قال تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الشورى: ٥].

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٠٠. ويرد بذلك على الفلاسفة الزاعمين أن العقول والنفوس هي الملائكة بحجة التوفيق بين الشريعة والفلسفة.

وقال عز وجل ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] وقال النبي ﷺ: ((أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساجد))[1].

د) ومن النصوص: أن القرآن وصفهم بالتسبيح والعبادة لله، وأورد من أحوالهم وأعمالهم ما لا يحصيه إلا ذو الجلال.

ومن الآيات الدالة على ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦].

هـ) ومن النصوص: الآيات التي تذكر أن الملائكة تنزل بالسكينة :وقال عز وجل ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: ٢٦].

و) ومن النصوص: الآيات التي تذكر تنزل الملائكة على المؤمنين: قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].

ز) ومن النصوص: الآيات التي تتحدث عن قبض الملائكة لروح الإنسان: قال عز وجل: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١].

ح) ومن النصوص: الأحاديث النبوية التي تخبرنا عن وظائف للملائكة في الكون، حيث ذكر النبي ﷺ الملائكة الذين في السموات وملك الجبال وغير ذلك[2].

---

(١) قال الشيخ حامد الفقي ورواه أحمد والترمذي وابن ماجه من حديث أبي ذر بنحوه.

(٢) ينظر ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٠٠ / ١٠٥.

ط) ومن النصوص: ما ورد من معاونة الملائكة لبنى آدم ، ووظائفهم نحوه:

ويؤصل الأستاذ البهي الخولي شرحه لدور الملائكة في الحياة الإنسانية بقصة خلق آدم عليه السلام، حيث اختاره لمقام الخلافة (وجعل له في آفاق الكون الخفي أعوانًا من النور، وأصدقاء من الملائكة، يبذلون له الود، ويسعون له في البر، ويحفظونه من السوء، ويمنحونه كل عون ممكن على أداء ما أسند إليه)[1].

وقد استند أيضًا إلى الأحاديث النبوية، منها ما رواه أحمد ومسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: ((خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق الإنسان مما وصف لكم))، ويذهب البهي الخولي في شرحه للحديث أن المقصود ليس الإخبار والفائدة العلمية بل يريد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعلمنا أننا لا نعيش في هذا الكون الرهيب العميق وحدنا مع صنوف الطير والوحش والبهائم، ويريد أيضًا أن نقابل بين نوعين من الكائنات التي تحيا معنا فيه، ونتصل بها، ويريد بهذه المقابلة أن نختار لأنفسنا بين ما أصله النور، وما أصله النار [1].

ومن خصائص هذا النور الذي لا ندري كنهه والتي تبين عن وظائفه تجاه بنى آدم:

١ - التواضع:

إذ يستوي لديه أن يهبط إلى أسفل أو يصعد إلى أعلى أو ينصب في أي اتجاه آخر، بعكس خصوصية النار التي تنزع إلى العلو والاستكبار، والتي خلقت

(١) البهي الخولي: آدم عليه السلام -فلسفة تقويم الإنسان وخلافته ص ٨١ مكتبة وهبة بالقاهرة ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م.

(٢) نفسه ص ٧٥.

منها الشياطين (ويستطيع القارئ أن يدرك أثرها في نفس آدم عليه السلام بالموازنة بين الشيطان إذ أبى واستكبر وهدد وتوعد، وبين الملائكة إذ بذلوا له تحيتهم وأقبلوا إليه بالمؤانسة والتواضع)[1].

٢- الرحمة:

إذ يجلو الظلام ويكشف كربته، وشر أنواع هذا الظلام المعنوي ما يرين على القلب من ظلمة الآثام مما يحرم المرء من ثمار النور. والملائكة إزاء ذلك يكربون لما ينال أهل الأرض من رهق وظلام وشقوة فيضرعون إلى الله جل شأنه أن يكشف عن عباده المؤمنين ما بهم من سوء ﴿**هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا**﴾ [الأحزاب: ٤٣].

٣- حارس حفيظ:

فقد اختار لنا الله عز وجل جندًا من ملائكته وقال ﴿**لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ**﴾ [الرعد:١١].

وفي تفسير هذه الآية يذهب الإمام الزمخشري إلى أبعد من ذلك حيث يرى أنهم (يحفظونه من بأس الله ونقمته إذا أذنب بدعائهم له ومسألتهم ربهم أن يمهله رجاء أن يتوب وينيب).

---

(١) نفسه ص ٧٨. أما عن صفاتهم العامة فإنهم لا يأكلون ولا يشربون بل هم صمد ليس جوفًا كالإنسان، وهم يتكلمون ويسمعون ويبصرون ويصعدون وينزلون، وهم مع ذلك لا تماثل صفاتهم وأفعالهم صفات الإنسان وفعله (ابن تيمية: شرح حدوث النزول ص ٢٥).

وقد ورد في الحديث الصحيح ((يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل والنهار، ويجتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر، فيصعد إليه الذين باتوا فيكم -فيسألهم وهو أعلم بكم- كيف تركتم عبادي؟ فيقولون أتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون)).

٤- الهداية إلى الخير والنفع:

وذلك هو شأن الملائكة في حمل الوحي الخاص بالرسل والأنبياء، ولهم شأن عام آخر يتولون فيه هداية البشر كافة، هداية فردية، إذ يحوم الملك على قلب المرء ليلقي فيه ما يشاء من النور، ففي الحديث ((في القلب لمتان: لمة من الملك، إيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله سبحانه، وليحمد الله، ولمة من العدو -الشيطان- إيعاد بالشر وتكذيب بالحق، فمن وجد ذلك فليستعذ بالله من الشيطان الرجيم))، ثم تلا قوله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٦][1].

(١) باختصار من المصدر نفسه ص ٨٢/ ٨٣ والحديث رواه الترمذي وقال حديث صحيح ويذكر ابن تيمية أن الملائكة يشمون رائحة طيبة فيعلمون أن الإنسان هم بحسنة، ويشمون رائحة خبيثة فيعلمون أنه هم بسيئة. أما عن الشيطان فإنه يلتقم قلب ابن آدم، فإذا ذكر الله تعالى خنس وإذا غفل قلبه عن ذكره وسوس، ويعلم هل ذكر الله أم غفل عن ذكره ويعلم ما تهواه نفسه من شهوات الغي فيزينها له. (شرح حدوث النزول ص ١٣٦).

وبعد هذه النبذة عن الملائكة وصفاتهم وبعض أعمالهم يتضح لنا أنهم مخلوقات الله تعالى أجل وأعظم مما يقع عليه الحس الإنساني.

الفارق بين من يؤمن بالملائكة ومن يكفر بهم:

مما سبق يظهر لنا أن المؤمن تتسع آفاقه في المعرفة، وتزداد قوته في العمل بهذا الإيمان، أما الكافر الذي ينكب على نفسه ويتعلق داخلها فإنه يحرم نفسه من مصادر عظمى للمعرفة خارج نطاق العقل والنفس، كما يحرمه من مدد إلهي لا يقدر بموازين البشر.

ثمرات الإيمان بالملائكة عليهم السلام:

وعن ثمرة الإيمان بالملائكة يقول الشيخ علي الطنطاوي: (ازدياد الشعور بعظمة الله، واستشعار رحمته، إذ وكل الملائكة بالدعاء للمؤمنين والاستغفار لهم، والتحرز عما أمكن من المعاصي، حين يتذكر أنهم يسجلون عليه كل ما يقوله ويفعله، والإقدام والشجاعة في الجهاد، حين يتصور أنهم يؤيدون المجاهدين، بأمر رب العالمين، والعمل للجنة ليكون ممن يسلمون عليه. والبعد عن أسباب دخول النار لئلا يكون ممن يوبخونه. ومن ثمراته الإجمالية التشبه بهم في الطاعة، واجتناب العصيان، وتقوية الجانب الملائكي في الإنسان)[٢].

(ب) الإيمان باليوم الآخر:

لا شك أن الإيمان بالغيب من الأمور التي أتى بها الرسول ﷺ وأخبر عن الغيب

---

(١) على الطنطاوي: تعريف عام بدين الإسلام ج ١ ص ١٥٣ دار الرائد ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.

المطلق الذي تعجز العقول عن معرفته[1]، وأكدها بالأدلة. والأحاديث النبوية زاخرة ومنها اليوم الآخر وما سيدور في هذا اليوم، ومن الضروري أيضًا التنبيه إلى أهمية الإيمان باليوم الآخر لانعكاس أثر ذلك على حياة الأفراد والمجتمعات، فالفرق كبير بين إنسان يؤمن بالبعث والحساب والعقاب في الدار الآخرة وإنسان آخر لا يؤمن بذلك كله ولا يتصوره، هذا فضلا عن تأثير هذا الاعتقاد على الأعمال والسلوك في شتى جوانب الحياة الإنسانية في هذه الدنيا، ونود في هذا المجال أن نلجأ إلى العلم التجريبي لكي نثبت بالأدلة أن فتوحات هذا العلم جاءت مؤيدة لعقيدة الإسلام في اليوم الآخر ولن نتوسع في دراستنا إلا بالقدر اليسير الذي يحقق لنا هذه الغاية، فهناك من الظواهر ما يؤكد مجيء هذا اليوم، طالت مدة انتظاره أم قصرت، وعلى سبيل المثال نذكر الظواهر الآتية:

١- ظاهرة البراكين والزلازل.

٢- ما اتفق عليه العلماء من ضرورة وجود الأثير حيث تسجل فيه الأقوال ولا تنمحي فضلا عن تسجيل الأعمال كلها بالموجات الحرارية الصادرة من الأجسام.

الظاهرة الأولى: البراكين والزلازل.

وبشيء من التفصيل اليسير سنعرف أن الزلازل ليست إلا نذيراً يذكر الإنسان بأنه يعيش دائمًا فوق نار متأججة لا يملك إزاءها ولا يفصلها عنه سوى قشرة لايزيد سمكها عن ٥٠ كم، وهي بالنسبة للكرة الأرضية كقشرة ثمرة التفاح. يقول عالم

(١) ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان ص١٢٣. دار الكتب العلمية -بيروت ٩٤هـ - ٧٤م.

الجغرافيا جورج جاموف: (إن هناك جهنم طبيعية تلتهب تحت بحارنا الزرقاء ومدننا الحضارية المكتظة بالسكان، وبكلمة أخرى نحن واقفون على ظهر لغم أي ديناميت عظيم، ومن الممكن أن ينفجر في أي وقت ليدمر النظام الأرضي بأكمله).

الظاهرة الثانية: ظاهرة الأثير:

فأقوال الإنسان محفوظة إذ ثبت قطعيًا أن الموجات الحاملة للأصوات تبقى كما هي في الأثير إلى الأبد، وسلم العلماء نظريا بإمكان إيجاد آلة التقاط أصوات الزمن الغابر كما يلتقط المذياع الأصوات التي تذيعها محطات الإرسال،ومثل تلك الآلة لو وجدت لأمكن من خلالها سماع تاريخ كل عصر وزمان بأصواته، ومن هنا لا تبقى حقيقة الآخرة بعيدة عن القياس ولذا نقول: إن كل ما ينطق به الإنسان يسجل، وهو محاسب عليه يوم الحساب ﴿**مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ**﴾ [ق: ١٨].

ويستمر العلم الحديث في خطواته ليؤكد لنا أن جميع أعمالنا التي نباشرها في الضوء أم في الظلام كلها مصورة مسجلة، فقد أثبتت البحوث أنه يصدر عن كل الموجودات حرارة بصفة دائمة في كل مكان وفي كل الأحوال، وأمكن تصوير الموجات الحرارية بآلات تصوير دقيقة(١).

والمغزَى المعتبر من هذا الاختراع هو إثبات أن جميع تحركاتنا تُسَجّل على شاشة الكون، حيث لا يسعنا منعها أو الهرب منها لأنها أشبه بقصة تصور في الاستديو ثم نشاهدها على شاشة السينما بعد حقب طويلة من الزمن، وحينئذ يصرخ الناس ﴿**يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا**﴾ [الكهف: ٤٩].

---

(١) وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى ص ٨٩.ترجمة ظفر الإسلام خان -مراجعة وتحقيق د. عبد الصبور شاهين - دار البحوث العلمية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

(ج) الإنسان أصله ودوره ومصيره:

إن الحديث عن الإنسان مستفيض لخصائصه الفريدة وقدراته ومواهبه، حتى ليتكاتف عليه الأطباء وعلماء النفس ورجال التربية ورواد الأخلاق وغيرهم فلا يحيطون به علما، وما دام الأمر كذلك فيكفينا التنسيق بين بعض الأفكار التي تدور حول هذا الكائن الفذ، والحق أن المكتبة الإسلامية زاخرة بتراث ضخم سنلتقط منها بعض الكلمات التي تصور الإنسان في ناحيتين، إحداهما الناحية الميتافيزيقة والثانية الناحية الأخلاقية.

أولاً: الجانب الميتافيزيقي (الغيبي):

إن المصدر الوحيد الذي يمدنا بحقائق مؤكدة عن خلق الإنسان ومكانته وغايته هو القرآن الحكيم، ولذا عني مفكرو الإسلام باستمداد نظراتهم من القرآن مباشرة.

مثال ذلك ما كتبه ابن تيمية في تفسيره لبعض الآيات القرآنية في هذا المجال مثال قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقوله عز وجل: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾ [السجدة: ٧، ٨] فأصل الإنسان التراب والماء، وهنا تظهر القدرة الإلهية التي تبهر العقول وهو أن يقلب حقائق الموجودات فيحيلها من شيء إلى آخر فإذا خلق الله الإنسان من المني، فالمني استحال وصار علقة، والعلقة استحالت وصارت مضغة، والمضغة استحالت إلى عظام وغير عظام، إذًا فالإنسان مخلوق خلقه الله -جواهره وأعراضه- كلها من المني، أي من مادة استحالت، فهي ليست مادة باقية أحدث الله فيها صورة الإنسان كما يزعم الفلاسفة.

وعن الموت والبعث يذكر ابن تيمية أنه عند إفناء الإنسان إذا مات وصار ترابًا فني وعدم، كما يفنى سائر ما على الأرض لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، ثم يعيده من التراب كما خلقه ابتداء من التراب، ويخلقه خلقًا جديدًا، ولكن للنشأة الثانية أحكام وصفات ليست للأولى.

وينبه الأصفهاني(١) إلى قضية أن الإنسان مركب من بدن محسوس وروح معقول، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧١، ٧٢]،فالروح هي النفس، ويرى أن في إضافتها إلى الله تعالى تشريفًا لها، كذلك يجيبنا عن التساؤلات من الحكمة من خلق الإنسان ومصيره ومكوناته، فإن للإنسان عنده ثلاثة أفعال تختص به وهي:

أ - عمارة الأرض في قوله تعالى ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]لتحصيل المعاش نفسه ولغيره.

ب - الامتثال لله سبحانه وتعالى في عبادته وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

جـ - وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩].

ولا يصلح لخلافة الله ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا مَن كان طاهر النفس، ويتم تطهيرها بوسيلتين هما:-

١-العلم. ٢-العبادات.

(١) الأصفهاني: الذريعه إلى مكارم الشريعة ص١٨ وينظر للدكتور مصطفى حلمي (مناهج البحث في العلوم الإسلامي) ص١٧٩ – ١٩٥ مكتبة الزهراء بالقاهرة ١٤٠٤هـ ت ١٩٨٧م.

والعبادة -كما يعرفها- (فعل اختياري مناف للشهوات البدنية تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله تعالى طاعة للشريعة).

أما دورها: فهو المحافظة على الفطرة التي خلق بها الإنسان المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم:٣٠]فالعبادة تزيل ران القلب فتنطبع فيه صورة الهداية كما ترتفع العبادة إلى أرقى مراتبها عندما يؤديها الإنسان متحريًا ابتغاء مرضات الله فيؤديها بانشراح صدر بدلا من مجاهدة النفس، ولهذا قيل في الأثر (إن استطعت أن تعمل لله في الرضا فاعمل وإلا ففي الصبر على ما تكره خير كثير).

ثانيًا: الجانب العملي الأخلاقي:

أ- الغاية لدى كل إنسان:

إذا تقيدنا بالتصور الأخلاقي عند ابن تيمية فإننا نلاحظ ما يراه من حركة الإنسان نحو غاية، فتعريفه للإنسان أنه (حي حساس متحرك بالإرادة) فله إرادة دائمًا، أما الغاية فهي تتعدد وتتخذ صورًا مختلفة إما المال أوالجاه أو الرئاسة أو محبة الرجل للمرأة والمرأة للرجل وغير ذلك من الأمور المطلوبة للدنيا، أما كمال الإنسان فيتحقق في أن يكون مراده هو الله سبحانه وتعالى، لأن مَن لم يكن عبدًا لله فلابد أن يصبح عبدًا لغيره من أنواع المحبوبات التي تستعبده، بخلاف الإنسان المؤمن فإن المثل الأعلى لسلوكه هو أن يكون مراده هو الإله الذي يستحق أن يكون محبوبًا لذاته فالنفوس في حاجة إلى الله من حيث هو معبودها ومحبوبها ومنتهى مرادها ومن حيث هو ربها وخالقها.

والخلق كلهم محتاجون إلى خالقهم، لكن يظن أحدهم نوع استغناء فيطغى، كما قال تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: ٦، ٧]، وقال في آية أخرى: ﴿وإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾ [فصلت: ٥١] وقال في غيرها: ﴿كَانَ يَئُوسًا﴾ [الإسراء: ٨٣].

ب- الدنيا دار سفر والآخرة دار القرار:

أما الراغب الأصفهاني -ت ٥٠٢ هـ تقريبًا- فيرى أن الإنسان في دنياه مسافر، متخذًا الدليل على ذلك قصة الخلق قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: ٣٦].

ويستشهد بعبارة علي بن أبي طالب ﷺ (الناس على سفر والدنيا دار ممر لا دار مقر وبطن أمه مبدأ سفره والآخرة مقصده)... إلخ.

فالغاية للإنسان ينبغي أن تكون دار السلام ويحتاج في سفره إلى التزود للسفر وهو في كدح وكبد ما لم ينته إلى دار القرار كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاَقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦]ويحتاج الإنسان في سعيه إلى خمسة أشياء:

١ - معرفة المعبود المشار إليه بقوله: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللهِ﴾ [الذاريات: ٥٠].

٢ - معرفة الطريق المشار إليه بقوله: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨].

٣ - وتحصيل الزاد المشار إليه بقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [البقرة: ١٩٧].

٤ - والمجاهدة.

٥ - وبهذه الوسائل يأمن الغرور الذي خوفه الله تعالى منه في قوله: ﴿وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ [لقمان: ٣٣][(١)].

ج- الخلوص من العوائق ووسائله:

ولا يخرج ابن تيمية كثيرًا عن هذا الإطار الذي سبقه إليه الأصفهاني إذ يصور لنا الإنسان في حركة مستمرة لكي يتخلص من العوائق التي تحول بينه وبين الوصول إلى غايته، ولفظ الوصول لفظ مجمل؛ لأنه ما من سالك إلا وله غاية وإذا قيل: وصل إلى الله أو إلى توحيده ومعرفته أو نحو ذلك ففي ذلك من الأنواع والدرجات المتباينة ما لا يحصيه إلا الله، والإنسان في حاجة إلى التوبة الدائمة أثناء حركته نحو ربه فيصل إلى أفضل ما في الدنيا، ولا يتم ذلك إلا بالعبادات المشروعة، **لأن الإسلام يقوم على أصلين هما:**

١ - أن يعبد الله وحده.

٢ - وأن يعبد بما شرع ولا يعبد بالبدع.

وأظهر ما في العبادة اثنان، الصلاة التي هي قوت القلوب والجهاد وهدفه جعل كلمة الله هي العليا ويدل على كمال المحبة؛ لأنه البذل في سبيل ما يرضى الرب، وهو أنفع من كل عمل؛ لأنه مشتمل على محبة الله تعالى، والإخلاص له، والتوكل عليه وتسليم النفس والمال له، والقائم به من الشخص والأمة بين إحدى الحسنيين

(١) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص ٤٨.

دائمًا، إما النصر والظفر وإما الشهادة والجنة، وكلاهما هدف سام يحقق السعادة في الدنيا والآخرة وبالعكس. ففي تركه ذهاب السعادتين أو نقصهما وإذا كان من الناس من يرغب في ترقية نفسه حتى يصادفه الموت (فموت الشهيد أيسر من كل ميتة. وهي أفضل الميتات)[1].

د- رقي الإنسان الأخلاقي وتحرره من سلطان الشهوات يجعله أفضل المخلوقات:

ويوضح لنا ابن تيمية أيضًا حركة الإنسان نحو الكمال مفسرًا التقدم والأفضلية بالمفهوم الإسلامي حيث يظهر الفضل الكامل لبني آدم في دار القرار تفسيرًا لقوله تعالى: ﴿**وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**﴾[الرعد: ٢٣، ٢٤]، وهكذا فإن الارتقاء في جوهره أخلاقي بحيث يصل الإنسان حينئذ إلى مستوى أفضل من الملائكة، فلا يظهر الإنسان في ابتداء أحواله وإنما يظهر فضله عند كمال أحواله، ويدل على ذلك ثبات أحوال الملَك الذي يتشابه أول أمره وآخره. فالقاعدة الأساسية إذن -إذا تكلمنا عن الرقي الإنساني وتقدمه الحضاري- يكمن في رقيه الأخلاقي، وسبيله إلى ذلك الحرية بالمفهوم الإسلامي، وهي تعني تحرير الإرادة الإنسانية من سلطان الهوى والشهوات والسمو بالغرائز وتهذيبها خضوعًا لأوامر الله عز وجل، لأن الخضوع لها خبط عشواء -كما يتوهم كثير من مفكري العصر الحديث- يعني في حقيقته الانقياد لقوة عمياء واستعبادًا لإرادة لا تحررها.

أما الحرية الحقيقية فهي تحرير هذه الإرادة من سلطان الهوى ونفوذ الشهوات، فإن القلب -الذي هو ملك الجسم- يصبح ذليلاً أسيرًا إذا كان مستعبدًا، منتميًا لغير الله، ولشيخ الإسلام تفسير منفرد للحرية في الإسلام. يقول (وهذا لعمرو الله إذا

---

(١) السياسة الشرعية ص ١٣٢- ط دار الكتاب العربي سنة ١٩٥١م.

كان قد استعبد قلبه صورة مباحة، فأما من استعبد قلبه صورة محرمة؛ فهذا هو العذاب الذي لا يدانيه عذاب، وهؤلاء عشاق الصور، من أعظم الناس عذابًا وأقلهم ثوابًا) ثم يقرر أن الحرية حرية القلب والعبودية عبودية القلب، كما أن الغني غنى النفس مستندًا إلى الحديث ((ليس الغنى عن كثرة العرض، وإنما الغنى غنى النفس))[1].

وليس هذا كلامًا نظريًا، ولكن يدعمه شيخ الإسلام بحقيقة مؤكدة إذ يستطيع الإنسان بعمله الوصول إلى المستوى الرفيع، إذ ظهرت أرقى مراتب الكمال الإنساني في الأنبياء عليهم السلام وفي مقدمتهم نبينا محمد ﷺ، حيث ظهر فضله على الملائكة ليلة المعراج لما صار لمستوى يسمع فيه صرير الأقلام.

(١) ابن تيمية (ط. المكتب الإسلامي) العبودية: ص ٩٧ والحديث رواه الشيخان.

أهم المراجع

- ابن تيمية : أحمد بن عبد الحليم

• جواب أهل العلم والإيمان، دار الكتب العلمية -بيروت ٩٤هـ - ٧٤م.

• السياسة الشرعية ، ط دار الكتاب العربي سنة ١٩٥١م.

• شرح حديث النزول ص١٥٩ - ط منشورات المكتب الإسلامي -بيروت ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

• العبودية: ط. المكتب الإسلامي.

- ابن القيم:

• أعلام الموقعين ، ط المنيرية.

• شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ط الخانجي، ١٣٢٣هـ.

- أدريين كوخ : آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، سبتمبر سنة ١٩٦٣م.

- إسماعيل بن كثير،تفسير القرآن العظيم، طبعة دار الشعب ، بالقاهرة.

- ألبير بسترويك، ميخائيل جورباتشوف ، ترجمة حمدي عبد الجواد، ترجمة محمد المعلم، دارالشروق يوليو ١٩٩٨م.

- إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، ترجمةد. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٣م.

- بديع الزمان الإمام سعيد النورسي: الإنسان والإيمان (من رسائل النور)، ترجمة إحسان قاسم الصالحي ومراجعة علي محيي الدين علي ، ط دار الاعتصام ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣م.
- برتراندرسل: هل للإنسان مستقبل؟، ترجمة عايد الرباط ، مراجعة لمعي المطيعي، الدارالقومية للطباعة والنشر.
- البهي الخولي: آدم عليه السلام -فلسفة تقويم الإنسان وخلافته ، مكتبة وهبة بالقاهرة ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م.
- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية -نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية، القاهرة ، سنة ١٩٦٧م.
- خميس البكري: د. رشدي أفكار، المفكر الإسلامي العالمي في: حوار متواصل حول مشاكل العصر ، مكتبة وهبة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ريتشارد نيكسون : ١٩٩٩ - نصر بلا حرب، إعداد وتقديم المشير محمد عبد الحليم أبو غزالة،مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- رجاء جارودي:
  - حوار الحضارات:محاضرة بجامعة الإسكندرية في ٢٠ مارس ١٩٨٣.
  - نظرات حول الإنسان، ترجمةد. يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، سنة ١٩٨٣م.
- روجيه دوباسكويه: إظهار الإسلام ، مكتبة الشروق بالقاهرة ، ١٩٩٤م.

- رينيهجينو (المعروف بالشيخ عبد الواحد يحيى) : أزمة العالم المعاصر، ترجمة سامي عبد الحميد ، ط دار النهار ، القاهرة، ١٩٩٦م.
- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة - مكتبة مصر،ط القاهرة ، ١٩٦٨م.
- زكي نجيب محمود:
  - ثقافتنا في مواجهة العصر، ط دار الشروق، يناير ١٩٧٦م.
  - قصة عقل، دار الشروق، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- سارتر: الوجود والعدم)، ترجمة نزيه الحكيم، ط دار الوثبة بدمشق.
- عبد الجليل عيسى : المصحف الميسر،ط.دار الشروق سنة ١٣٩١هـ.
- على الطنطاوي: تعريف عام بدين الإسلام ، دار الرائد ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- فاروق الدسوقي : (القضاء والقدر في الإسلام) - ط دار الدعوة بالإسكندرية.
- فرانسيس فوكوياما:نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين ، مركز الأهرام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م،
- فؤاد زكريا: الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية ، جامعة عين شمس، سنة ١٩٧٢م.
- قسم الترجمة: الحضارة في الميزان ، ترجمة أمين محمود الشريف، مراجعة محمد بدران، ط الحلبي بدون تاريخ، (وزارة التربية والتعليم).

- كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية ،ترجمة وتقديم د. عثمان أمين، ط الدار القومية للطباعة والنشر، سنة ١٩٦٣م.

- كولنولسن: ما بعد اللامنتمي، ترجمة يوسف شرورو وعمر يمق، منشورات دار الآداب -بيروت إبريل، سنة ١٩٨١م.

- ماريا لويزا: المدينة الفاضلة عبر التاريخ ، ترجمة د/ عطيات أبو السعود ، مراجعة د/ عبد الغفار مكاوي ، ، عالم المعرفة بالكويت، العدد رقم ٢٢٥، ربيع الثاني سنة ١٤١٨ هـ ، سبتمبر ١٩٩٧م.

- محمد زكي العشماوي : دراسات في النقد الأدبي المعاصر، دار الشروق ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

- محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، ط دار الشروق، ١٢٠٤هـ-١٩٨٢م.

- محمد علي: علماء الغرب يدخلون الإسلام، ط النهضة العربية للصحافة والإعلان بالقاهرة ، ١٩٩٤م.

- محمود عباس العقاد:
  - أفيون الشعوب ، دار الاعتصام، ط ٧٥م.
  - الفلسفة والفن ، مجلة الكتاب ، عدد نوفمبر ١٩٧٤.

- مراد وهبة: قصة الفلسفة ، ط دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، ١٩٨٠م.

- مصطفى حلمى:
  - صيحة مسلم قادم من الغرب. إسلام محمد أسد، ط دار الدعوة بالإسكندرية.

- مناهج البحث في العلوم الإسلامي) ، مكتبة الزهراء بالقاهرة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٧م.

- هسدجويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق ،.ترجمة وتعليق د. توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي -دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩.

- هنري توماس ودانالي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ، ترجمة عثمان نويه- مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٧٠.

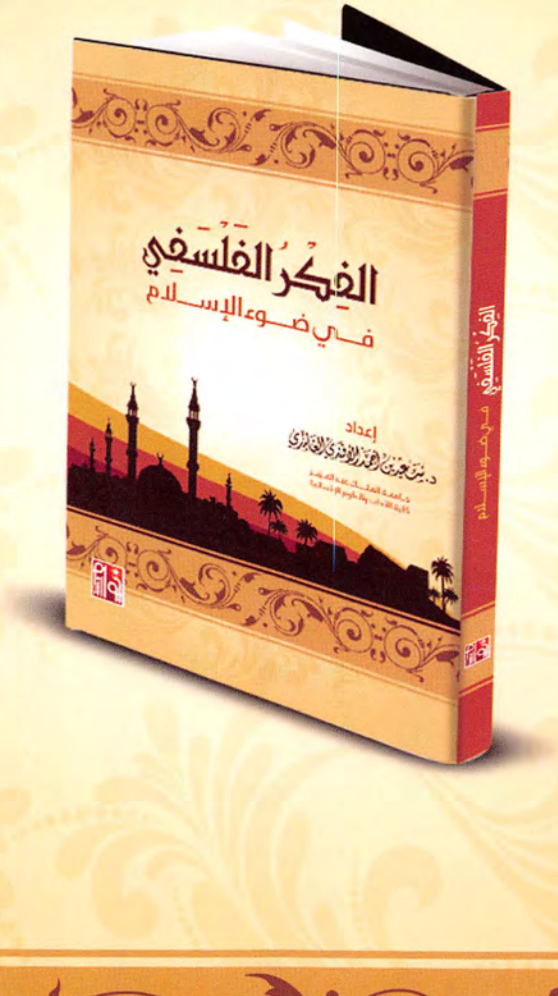
- وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى ، ترجمة ظفر الإسلام خان ، مراجعة وتحقيق د. عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م، دار المعارف ١٩٦٩م.

المحتويات

م	المحتــــوى	رقم الصفحة
١	المقدمة	٥
٢	الباب الأول: معنى الفلسفة، وعلاقاتها وفروعها	٩
٣	تمهيد	٩
٤	الفصل الأول: معنى الفلسفة	١٣
٥	الفصل الثاني: علاقة الفلسفة بالدين والعلم والفن	٢٩
٦	الفصل الثالث: أقسام الفلسفة أو تصنيف العلوم الفلسفية	٤١
٧	الباب الثاني: نظرة عامة إلى تاريخ الفكر الفلسفي	٥١
٨	الفكر الفلسفي في العصر القديم: أولاً في الشرق	٥٩
٩	ثانياً: في الغرب الفلسفة الإغريقية	٦٩
١٠	الفكر الفلسفي في العصر الوسيط: أولاً في الشرق	٩٩
١١	فلسفة العصور الوسطى في الغرب (الفلسفة المدرسية)	١١٢
١٢	الفلسفة الحديثة: أولاً في الشرق	١١٩
١٣	الفلسفة الحديثة في الغرب	١٢٥
١٤	الباب الثالث: الاسلام والفكر الفلسفي	١٣٧
١٥	الفصل الأول: ملامح اتجاهات الفلسفة المعاصرة	١٤٥
١٦	أولاً: المادية كما ظهرت في تصور الماركسية	١٤٥
١٧	ثانيًا: الحضارة الغربية إرث للحضارة اليونانية الغربية	١٤٨
١٨	الفصل الثاني: الاسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة	١٥١
١٩	أولاً:الوجودية وموقف الإسلام منها	١٥١
٢٠	الأساس الفلسفي للوجودية	١٥٣

٢١	النقد الفلسفي للوجودية	١٥٥
٢٢	موقف الإسلام منها	١٦٩
٢٣	ثانياً - البراجماتية	١٧٥
٢٤	نقد البراجماتية من وجهة النظر الفلسفية	١٧٦
٢٥	ثالثاً- أزمات العصر الحديث (في الدين والعلم والفلسفة)	١٩٣
٢٦	الفصل الثالث: مستقبل الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي	١٩٩
٢٧	الفكر الإسلامي كبديل للآراء الفلسفية	٢٠٥
٢٨	العلم الإلهي	٢٠٧
٢٩	الملائكة	٢٠٨
٣٠	الإيمان باليوم الآخر	٢١٥
٣١	الإنسان أصله ودوره ومصيره	٢١٨
٣٢	أولاً: الجانب الميتافيزيقي (الغيبي)	٢١٨
٣٣	ثانيًا: الجانب العملي الأخلاقي	٢٢٠
٣٤	المراجع	٢٢٥
٣٣	الفهرس	٢٣٠



خوارزم العلمية
KHAWARIZM ACADEMIC
ناشرون ومكتبات